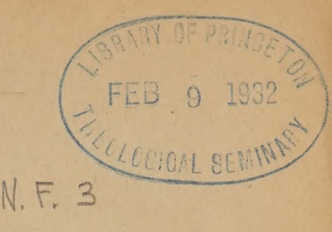






Die Entwickelung

des

religiösen Bewusstseins der Menschheit

nach E. v. Hartmann.

Von

Prof. Dr. A. Lasson,

nebst der dabei stattgehabten Diskussion.

Halle a. S.
C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).
1883.

Die Entwickelung des religiösen Bewusstseins der Menschheit nach E. v. Hartmann.

Vortrag

gehalten am 25. Februar 1882 in der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin

vom Prof. Dr. **A. Lasson**,

nebst der dabei stattgehabten Diskussion.

Wenn ich zum Gegenstande meines heutigen Vortrages das vor einiger Zeit erschienene Werk E. v. Hartmann's „Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung“ gewählt habe, so bin ich dabei von der Ueberzeugung ausgegangen, dass auch dieses Werk des berühmten Philosophen eingehender Kenntnisnahme im höchsten Grade würdig ist, und dass die in demselben vorliegende Behandlung des bedeutsamsten Gegenstandes zu fruchtbaren Discussionen in diesem Kreise Anlass zu geben wohl im Stande sein möchte.

Da der Verfasser selber seinem Werke eine eingehendere Darlegung dessen, was er unter Religion versteht, nicht vorausgeschickt hat, so gestatten Sie mir, ehe ich an die Betrachtung des Werkes selber gehe, eine gedrängte Uebersicht über die verschiedenen Auffassungen der Religion vorauszuschicken, die von je an hervorgetreten sind und zum Teil auch jetzt noch in Ansehen stehen. Es wird dadurch am ehesten möglich werden, die unterscheidende Eigentümlichkeit des Gesichtspunktes festzustellen, unter welchem v. Hartmann das Phaenomen der Religion betrachtet.

I.

Es ist eine sehr zusammengesetzte Gruppe von Erscheinungen, die man unter dem Namen der Religion zusammenfasst; zugleich nimmt dieselbe in der Gesammtheit der menschlichen Lebenserscheinungen einen gewaltigen Raum ein, und so erscheint es ganz natür

lich, wenn das wissenschaftliche Nachdenken von frühester Zeit her sich mit derselben in umfassendster Weise beschäftigt hat. Bietet doch die Religion eine Seite dar, durch welche sie mit der beginnenden Wissenschaft gleich von vorn herein in einen Conflict gerathen musste, der im Fortgange der sich entwickelnden Wissenschaft an Schärfe und an Bitterkeit naturgemäss nur stetig zunehmen konnte. Denn zur Religion, wo wir ihr auch begegnen mögen, gehört überall auch ein bestimmter Kreis von Vorstellungen über den Menschen, über die Welt und das gegenseitige Verhältnis beider, wie über Wesen von geistiger Art, die sich der unmittelbaren Wahrnehmung entziehen und denen doch eine gleich mächtig eingreifende Wirksamkeit auf die Natur wie auf das Menschenleben zugeschrieben wird. Dieser Vorstellungskreis, nun von Generation zu Generation überliefert und ausgebaut, geniesst unter dem Schutze der religiösen Institutionen eine ganz ausgezeichnete Autorität und die Geltung eines unbedingt Heiligen, Unantastbaren und Verehrungswürdigen, dem gegenüber alle persönliche Meinung und Erkenntnis ohne weiteres zu schweigen und sich zu unterwerfen hat. Gerade über dieselben Gegenstände aber, über welche der religiöse Vorstellungskreis seine bestimmten Aussagen und Urtheile gebildet hat und im Wechsel der Zeiten aufrecht erhält, sucht auch die Wissenschaft durch methodisches Forschen und Nachdenken zu festbegründeten Resultaten zu gelangen. Dabei ist ihr gleich von vorn herein durch die Art ihres Untersuchens ein wesentlicher Unterschied der Form aller religiösen Ueberlieferung gegenüber eingepflanzt, und es kann gar nicht ausbleiben, dass dieser Unterschied der Form zu einem immer tiefer greifenden directen Gegensatze auch in Bezug auf den Inhalt werde. Die Resultate wissenschaftlichen Denkens und die überlieferten religiösen Vorstellungen gerаten so durch die Natur des menschlichen Geistes unausbleiblich, sobald die geistige Cultur eine gewisse Höhe erreicht hat, zu einander in eine gegensätzliche und oftmals höchst feindselige Spannung.

Aber noch andere Seiten bietet der religiöse Erscheinungskreis, die die Wissenschaft fast näher angehen als irgend ein anderes Object, mit dem sie sich beschäftigt. Der Religion gehört eine Reihe von Organen und Institutionen an, die das äussere Leben der Menschen mächtig beherrschen und auf die Formen und Bewegungen des Staates und der Gesellschaft den tiefgehendsten Einfluss üben; im Namen der Religion ferner ergehen an die Menschen eine Menge von Geboten und Verboten für ihr Thun und Lassen, die neben den vom Staate ausgehenden rechtlichen Bestimmungen ihre Geltung behaupten, und weil sie als aus dem Willen Gottes oder der Götter stammend angesehen werden, ein ganz besonderes Maass von Heiligkeit und Unverbrüchlichkeit für sich in Anspruch nehmen. Die Wissenschaft findet alles das vor;

sie hat es denkend zu durchdringen und es auf seine inneren Gründe und damit auch auf seine Berechtigung zu prüfen, und so kehrt denn derselbe Unterschied der Form des denkenden Bewusstseins und weiterhin auch dieselbe Gegensätzlichkeit des Inhalts ebenso in Bezug auf die praktische Seite der Religion wieder, wie beides sich in Bezug auf die theoretische Seite derselben in Folge des Erwachens der wissenschaftlichen Forschung und der freithätigen Meinungsbildung mit Notwendigkeit einstellt.

Dem wissenschaftlichen Nachdenken nun lag es von je nahe, an der Religion die theoretische Seite als die wesentlichste hervorzuheben und den ganzen Erscheinungscomplex, welcher Religion heisst, vorzugsweise unter diesem Gesichtspunkte zu betrachten. Man meinte demgemäss an der Religion ein Ganzes von Lehren vor sich zu haben und zwar mit der näheren Bestimmung, dass diese Lehren geglaubt, d. h. auf Autorität angenommen werden und für den Zweifel als unantastbar gelten; erst darauf schienen sich dann die religiösen Institutionen zu begründen, die Priesterschaften mit ihrer Macht und ihrem Ansehen, die religiösen Gebäude und geweihten Orte mit ihren Besitztümern und ihrem Einkommen, die Gottesdienste, Cerimonien und Bräuche, wie die specifisch religiösen Lebensregeln und Moralvorschriften. Zu jenen Lehren also und zu dem Princip der Autorität, mit dem sie sich aufdrängten, galt es zunächst für den wissenschaftlichen Gedanken das rechte Verhältnis zu finden.

Der Natur der Sache nach musste dies Verhältnis, ob ausgesprochen oder nicht, im Anfang ein feindliches sein. Dem Gegensatze Ausdruck zu geben, mochte bedenklich erscheinen; machte man sich doch verdächtig oder lief Gefahr sich geradezu dem Hasse der auf ihre Macht eifersüchtigen, zur Verteidigung des Heiligsten verpflichteten Priester, der für die Sicherheit des Rechtes und der Sitte fürchtenden Staatsgewalt, der autoritätssüchtigen abergläubischen Masse preiszugeben. Darum hielt man wohl mit dem Ausdruck seiner Meinung zurück oder accommodierte sich; wo man sich aber mit voller Aufrichtigkeit äusserte, da galt die Unwahrheit der religiösen Vorstellungen als das Selbstverständliche, und es konnte sich nur darum handeln, den Ursprung zu ergründen, aus dem diese Irrtümer stammten. So betrachtete schon Xenophanes die Göttervorstellungen als willkürliche Gebilde der Menschen, die ihre eigene Gestalt dabei für ihre nachbildende Thätigkeit zum Original genommen hätten; hätten Pferde oder Rinder Hände und Bildungskraft, meinte er, so würden sie die Götter als Pferde oder Rinder bilden. Und Demokrit nahm an, die Phantasie habe die Menschen verleitet, gewisse Naturerscheinungen und auch abstracte Eigenschaften und Kräfte sich als Personen vorzustellen und ihnen die Gestalt von Göttern zu verleihen, wozu die von wirklich existierenden dämonischen Wesen empfangenen Eindrücke von ausser-

gewöhnlicher Art mit beigetragen haben möchten. In ähnlicher Weise führte in viel späterer Zeit Porphyrius die abergläubischen Bestandteile der Religion auf die Verführung der Menschen durch böse Dämonen zurück. Epikur und die Seinen dagegen leiteten, indem sie von den Göttern bessere Kenntnis zu haben glaubten, die falsche volkstümliche Vorstellung, der sie die verderblichsten Wirkungen zuschrieben, aus dem Affecte der Furcht vor den schädlichen Naturgewalten und aus der geringen Ausbildung des Denkvermögens bei den Menschen der Vorzeit, aus der ignorantia causarum, ab. Andere wieder, wie der Sophist Kritias, hielten die Vorstellung von Göttern für eine Erfindung kluger Männer, welche die Masse durch religiöse Scheu von dem Unrecht abhalten wollten, das durch die Mittel der Staatsgewalt allein nicht genügend verhindert werden könnte; oder man nahm auch wie der Pontifex Scaevola eine dreifache Quelle der volkstümlichen Religion an: die Einbildungen der Dichter, die Speculationen der Philosophen und die Erfindungen der Staatsmänner und Gesetzgeber.

Indessen drängte sich die Erwägung auf, ob nicht die religiöse Lehre von den Göttern auch trotz ihres Gegensatzes zu der wahren und reinen Verstandeserkenntnis ihre Berechtigung haben möchte. Schon eine Ansicht wie die zuletzt erwähnte musste solche Erwägung nahelegen; die Beobachtung des realen Lebens schien überdies die Bedeutsamkeit der Religion für das gesellschaftliche Leben der Menschen, ihre Nützlichkeit, ja ihre Unentbehrlichkeit zu beweisen. Auf die einfachste Weise glaubte man dann das Nebeneinanderbestehen des volkstümlichen Autoritätsglaubens und der vor dem Verstande beweisbaren Lehre durch die Verschiedenheit der Subjecte rechtfertigen zu können, für welche die eine und die andere allein ihre Geltung behaupten könne, aber auch behaupten müsse. Leicht verband sich damit die Anschauung, dass durch die Verschiedenheit der Form, wie sie zwischen religiösem Glauben und verstandesmässiger Erkenntnis obwalte, doch eine gewisse Gemeinsamkeit des Inhalts keineswegs ausgeschlossen sei; es sei mehr oder minder dieselbe Wahrheit, die hier in adäquater verstandesmässiger Form, dort verhüllt in sinnlichen Vorstellungen, in Fabeln und Allegorieen ausgedrückt werde, wobei dann entweder angenommen wurde, dass solche Wahrheit gleich ursprünglich mit bewusster Absichtlichkeit in jene verhüllenden Formen eingekleidet worden sei, oder dass den Menschen nach ihrer geistigen Beschaffenheit unbewusst und von selber die Wahrheit sich in solcher vorstellungsmässigen Form als der einzigen, in welcher sie dieselbe zu fassen und auszudrücken vermochten, dargestellt habe. Und endlich suchte man nun auch zwischen dem Zweck der Religion einerseits und dem der Verstandeserkenntnis andrerseits so zu unterscheiden, dass beide ganz wohl in relativer Berechtigung neben einander bestehen könnten. Der Zweck der

religiösen Vorstellung, meinte man, gehe gar nicht eigentlich auf Mitteilung von Wahrheitserkenntnis als solcher, sondern auf moralische Lehrhaftigkeit; Religion sei in vorstellungsmässige Form eingekleidete Moral, und soweit sie dieser ihrer Abzweckung wirklich entspreche, soweit könne, ja müsse die Verstandeserkenntnis sie auch neben sich gelten lassen und sich dabei nur vorbehalten, sie durch Kritik und verbessernde Thätigkeit auf diese ihre Bestimmung immer wieder zurückzuführen.

Die eben characterisierten an sich verschiedenen Formen der wissenschaftlichen Auffassung der Religion gehen in geschichtlicher Wirklichkeit leicht in einander über und lassen sich keineswegs strenge aus einander halten. Wer in der Form der religiösen Vorstellung mehr als blossen Irrtum und Aberglauben vermutete, der griff am liebsten zu allegorischer Ausdeutung. Durch solche suchte Metrodorus von Lampsacus und vielleicht auch schon sein Lehrer Anaxagoras die Mythen von den Göttern verständlich zu machen. Auf moralische Lehrweisheit wurden die Mythen von den Cynikern gedeutet, die alles was nicht solchen moralischen Gehalt habe, als blossen Aberglauben verwarfen. Euemeros der Cyrenaiker sah in den Göttern und Göttermythen Einkleidungen von geschichtlichen Erinnerungen an grosse Männer und wichtige Ereignisse und von physicalischen Erkenntnissen über Himmelskörper und atmosphärische Erscheinungen. Mit besonderer Vorliebe tummelten sich die Stoïker in dem Geschäfte der allegorischen Deutung, um in den Mythen die Uebereinstimmung mit ihren eigenen Theorien nachzuweisen. Die Ueberzeugung, dass die mythische Vorstellungsweise zwar der Form nach der Wahrheit unangemessen sei, dass sie sich aber durch ein Bedürfniss der menschlichen Natur wohl rechtfertigen lasse und auch inhaltlich nicht notwendig in einem feindseligen Gegensatze zu philosophischer Wahrheitserkenntnis stehe, beherrschte die ganze Platonische Schule. Plato selber hielt die mythische Form der Einkleidung für die Menge der Menschen für unentbehrlich. Wissenschaftlicher Bildung sei nur die Minderzahl fähig; den Uebrigen müsse man die Wahrheit unter der Hülle mythischer Einkleidung zugänglich machen. Plotin erblickte in Philosophie und Religion gleichen Inhalt in verschiedener Form; der Mythus kleide die begriffliche Wahrheit vorstellungsmässig ein, indem er das Unzeitliche als einen zeitlichen Verlauf, das Uebersinnliche als eine Reihe von gesonderten sinnlichen Gestalten darstelle, teils weil man dies für das Zweckmässigste zur Mitteilung der Erkenntniss gehalten habe, teils weil man einer andern Form des Ausdrucks noch nicht mächtig gewesen sei. Proklus schienen die Mythen tiefen Wahrheitsgehalt zu verschliessen, den der Weise erkenne, während er der Masse unter der Hülle verborgen bleibe. Der Jude Philo endlich führt die mythische Form auf die göttliche Weisheit selber zurück, die sich,

indem sie die Wahrheit offenbarte, zu dem Fassungsvermögen der Menschen herabgelassen habe. Auf psychologischem Wege suchte Aristoteles die Religion zu erklären. Ihr Ursprung liege in der Neigung der Menschen zu personificirender, anthropomorphistischer Auffassung der Erscheinungen. Die wunderbare Ordnung und Regelmässigkeit in den Bewegungen der Himmelskörper habe die Vorstellung von Göttern nahegelegt; auffallende psychische Erscheinungen wie Träume, Visionen und Verzückungen haben zu gleichem Ziele mitgewirkt; kluge Staatsmänner haben diesen Zug des menschlichen Geistes für ihre Zwecke benutzt. Aber wenn sich schon daraus ergiebt, dass in der Volksreligion vieles enthalten sein muss, dem ein Erkenntniswert nicht zugestanden werden kann, so erkennt doch auch Aristoteles in den mythischen Ueberlieferungen aus grauer Vorzeit Trümmer uralter Wahrheitserkenntniss. Denn alle Wahrheit sei alt und oftmals entdeckt und nachdem sie verloren war, wiederentdeckt worden. Jenes Abergläubische sei daneben ein verunreinigender Zusatz, der die Wahrheit der Menge schmackhaft mache und ihr eine für die Zwecke des Staates nützliche Form verleihe.

Auf solchen Ansichten beruht es, wenn Polybius es als eine wichtige Aufgabe bezeichnet, die Frömmigkeit unter der Menge zu erhalten, sei es auch durch die Erzählung abergläubischer Wundergeschichten. Könnte ein Staat aus lauter Philosophen bestehen, meint er, so würde es vielleicht solcher Mittel nicht bedürfen. Da aber die Masse überall höchst gedankenlos und von bösen Begierden beherrscht sei, so bleibe nichts übrig, als sie durch unbestimmte Furcht und allerlei Schauergeschichten im Zaum zu halten. Cicero selber, der vor der Religion immer grosse Ehrfurcht zeigt, meint doch, man conserviere vorsätzlich die religiösen Vorstellungen, Bräuche und Institutionen mit Rücksicht auf die Gesinnung der Masse und das Bedürfnis des Gemeinwesens, während auf vielen anderen Gebieten die Irrtümer alter Zeit durch die gestiegene Cultur und Wissenschaft oder durch Veraltung beseitigt worden seien. Noch entschiedener äussert sich Strabo, der grosse Geograph, in gleichem Sinne. Nicht blos für die Kinder seien die Mythen nötig, sondern auch für die Ungebildeten und Unwissenden, die den Kindern gleichzuachten seien, und für die Halbgebildeten. Denn auch bei diesen sei der Verstand unentwickelt und unvermögend, sich von den Ammenmährchen der Kinderjahre zu befreien. Die grosse Mehrzahl der Weiber, die ganze ordinäre Masse könne nicht der Philosoph durch Vernunft lenken und zu Frömmigkeit, Rechtschaffenheit und Ehrenhaftigkeit anleiten, sondern dazu bedürfe es der Furcht vor göttlichen Wesen, und diese könne man ohne Mythenbildung und Wundergeschichten nicht wach erhalten. Und um zuletzt noch einen anzuführen, so ist auch der biedere und wohlgesinnte Plutarch der Ansicht, die Philosophie sei auf die

Gebildeten beschränkt, der Staat bedürfe der Religion; aus Furcht accomodiere sich auch der Weise den Vorurtheilen des grossen Haufens und spreche anders als er denke. Ihm freilich erschien die Religion nicht durchaus als Irrtum und Aberglaube. Nach Platonischer Art erkannte er in den Mythen den symbolischen Ausdruck philosophischer Wahrheit, machte aber zugleich die Philosophie zur Richterin über das, was es in der Religion Wahres gebe; denn wenn auch die Gottheit in der Form des Enthusiasmus sich den Menschen offenbare, so mische sich doch solcher Offenbarung immer ein menschliches und natürliches Element bei durch die Unzulänglichkeit der Fassungskraft dessen, der die Offenbarung empfange und das Empfangene mitteile.

Es schien uns am geeignetsten, die verschiedenartigen Auffassungen der Religion durch das aufgeklärte wissenschaftlich reflectierende Bewusstsein zunächst im griechisch-römischen Altertum nachzuweisen, wo alle Probleme und alle Lösungsversuche in ihrer reinsten und einfachsten Gestalt aufzutreten pflegen. Alle diese Formen nun des Verhaltens des wissenschaftlichen Gedankens der Religion gegenüber, wie sie schon im Altertum aufgetaucht sind, haben seitdem durch alle Jahrhunderte und bis auf die Gegenwart herab immer wieder ihre Vertreter gefunden. Indessen ist doch durch das Auftreten des Christentums das Problem wesentlich vertieft und verschärft worden. Im Christentum findet die freie wissenschaftliche Reflexion sich gegenüber nicht blos eine unbestimmte Menge von religiösen Vorstellungen, sondern eine ganz bestimmte Zahl von Offenbarungsurkunden und im Anschluss an diese ein in sich zu relativer Einheit eines Ganzen von Erkenntnissen durchgebildetes System von Dogmen und eine ausdrücklich auf solche Autorität sich gründende theologische Wissenschaft. Zudem, wenn im Altertum die Religion mit Brauch und Gesetz des Staates noch untrennbar verschmolzen war, so hatte sich hier die specifisch religiöse Institution der Kirche mit ihren Lehren und Vorschriften von allem Staatlichen ausdrücklich gesondert, und die Autorität der Religion konnte nicht wohl, wie es im Altertum der Fall war, in der Verpflichtung gegen den Staat ihre einfachste Begründung finden. So stand denn hier erst eigentlich der freie Gedanke dem durch Autorität gebundenen Denken, stand die Philosophie der Theologie als einer anderen Art von Wissenschaft gegenüber, und das Problem spitzte sich in dem Gegensatze von Wissen und Glauben viel energischer zu. Auch die Verschiedenheit der vielen Religionen wurde nunmehr ein Gegenstand des Nachdenkens, seitdem die monotheistischen Religionen und das Heidentum zugleich in der Fülle ihrer Gestalten sich dem Bewusstsein darboten, und da nur eine Religion die wahre Religion sein kann, wenn überall in der Religion Wahrheit enthalten ist, so entstand

die weitere Frage, wie sich die Verschiedenheit der positiven Religionen zur einen wahren Religion verhalte.

Das Problem von Wissen und Glauben lässt nun überhaupt nur eine beschränkte Anzahl von fundamental verschiedenen Lösungsversuchen zu. Entweder man hält an der unbedingten Gültigkeit des wissenschaftlichen Gedankens und des aufgeklärten Bewusstseins fest und gesteht dann dem Glauben und dem Princip der Autorität nur einen bedingten oder gar keinen Wert zu, oder man steht fest auf dem Princip der Autorität und erklärt die Vernunft für völlig unvermögend oder doch für nur in geringem Maasse fähig, in Sachen des Glaubens mitzusprechen. Alle Ansichten von vermittelnder Tendenz stellen sich dann immer wieder entweder auf den Standpunkt des Princips der Autorität oder des freien Gedankens, und erst diese Vermittelungsversuche ergeben eine grössere, ja eine unerschöpfliche Fülle der Ansichten, die mehr oder minder in blosse Zufälligkeiten subjectiver Stellungnahme auslaufen.

Der Widerstand, den das aufgeklärte Denken der auf kirchliche Autorität sich stützenden Lehre entgegenstellte, durchzieht schon das Mittelalter von dem Augenblicke an, wo die geistige Cultur überhaupt zu der Fähigkeit eines systematischen Nachdenkens gediehen war. Berengar v. Tours schon lehrte, dass die Vernunft das einzige Organ der Wahrheitserkenntnis und berufen sei, über alles, was sich als Autorität gebe, zu entscheiden. So werde auch die wahre Religion durch Vernunft erkannt; eben deshalb aber sei sie dem gemeinen Haufen unzugänglich, und dem Wissenden bleibe nichts übrig, als sich der Meinung der stumpfen Menge zu accommodieren. Eine ähnliche Haltung verfocht mit ungemeiner Wirksamkeit Abälard. Er meinte, Wahrheit könne nicht wider Wahrheit sein und die Gewissheit der Vernunfterkenntniss schliesse die Wahrheit und Annehmbarkeit entgegengesetzter Lehren, die aus anderer Quelle stammten, aus. In allen menschlichen Dingen gebe es fortschreitende Entwickelung; es gehe nicht an, dass ein Gebiet des Erkennens ein für alle mal durch Autorität dem fortschreitenden Geiste entzogen werde. Als der eigentliche Inhalt aller Religionen erschien ihm die Moral, die schon ursprünglich mit der menschlichen Natur gegeben und deren vollendetste bisher erschienene Form im Christentum enthalten sei. Zugleich rechtfertigte er die religiöse Form der Moral einerseits dadurch, dass man die Menge der Unwissenden nicht durch Vernunftbeweise, nur durch Autorität überzeugen könne, andererseits dadurch, dass die Kräfte des menschlichen Denkens an eine adäquate Erkenntnis des Göttlichen überhaupt nicht heranreichen und alles Wissen von Gott doch nur ein Glaube sei von grösster Wahrscheinlichkeit für den Verstand. Die aus diesen Anschauungen sich ergebende Gleichgiltigkeit gegen die bestimmte Form der verschiedenen positiven Religionen prägt sich noch entschiedener bei

Roger Bacon aus, der zwar gleichfalls der Meinung ist, die wahre Religion sei von Anfang an bei den Menschen vorhanden gewesen als das natürliche Sittengesetz, aber eben dieses Sittengesetz im wesentlichen auch in allen Religionen wiedererkennt, und bei Griechen, Römern und Muhamedanern dieselbe Moral wie bei den Christen findet. Im übrigen lehrt er, die Wahrheit sei nicht schon vorhanden, sondern erst durch fortschreitende Forschung zu gewinnen; eine übervernünftige Wahrheit könne es nicht geben; den Ungläubigen die Wahrheit beweisen könne man nur durch Vernunftgründe. Die Stätte der Offenbarung sei der menschliche Verstand, und so weit dieser reiche, so weit reiche auch die Offenbarung. Nahe damit verwandt sind die Anschauungen des Averröes und seiner zahlreichen christlichen Anhänger. Auch Averröes fand das Wesen der Religion und ihre Wahrheit in den sittlichen Antrieben, die sie ihren Gläubigen zu erteilen vermöge; danach allein bestimme sich auch der Wert der einzelnen Religionen. Zugleich aber enthalten alle Religionen einen Zusatz von sinnlichem Aberglauben und damit von Unwahrheit, der sie dem denkenden Menschen unannehmbar mache. Jndessen sei dieser auf Autorität angenommene Aberglaube für den Zusammenhalt der Welt unentbehrlich, deshalb enthalte sich der Philosoph den Aberglauben zu bekämpfen und accomodiere sich dem herrschenden Volksglauben. Dass Vernunfterkenntnis und Moral von Offenbarung und positiver Religion unabhängig sei, hatten bei den Muhamedanern schon die Mutaziliten gelehrt, und Abubacer (Jbn Tophail) sah die Religion mit ihrer veräusserlichenden Auffassung der Moral nur als Mittel der Zucht für die grosse Masse an, während allein die Wissenschaft sich durch Vernunfterkenntnis fortschreitend der Wahrheit bemächtige. Auf solchen Grundlagen nun entstand seit Johann v. Brescia die Lehre von der doppelten Wahrheit, dass in der Theologie wahr sein könne, was in der Philosophie falsch sei, und umgekehrt. Diese bequeme Lehre verbreitete sich im weitesten Umfange die Jahrhunderte hindurch bei Freunden wie bei Feinden des religiösen Glaubens. Man schaffte sich damit die Möglichkeit, unangefochten von den wissenschaftlichen Bedenken sich der kirchlichen Lehrautorität zu unterwerfen, ohne doch die Wissenschaft selbst zu verschmähen, oder andererseits unangefochten von der kirchlichen Autorität seinen begrifflichen Speculationen über Gegenstände des religiösen Glaubens nachzugehen und unter der Maske des Respects seine Gleichgültigkeit gegen die für die stumpfe Masse doch nicht entbehrliche abergläubische Vorstellung der Volksreligion zu verbergen; schien doch diese letztere überhaupt nicht sowohl auf eigentliche Wahrheitserkenntnis, als auf äussere Bändigung oder moralische Erziehung der Massen zu gehen. Den Ursprung des Aberglaubens aber fand man am liebsten im frommen oder selbstsüchtigen Betrug von Priestern und Staats-

männern; der praegnanteste Ausdruck dafür ist die Zurückführung des Ursprunges der drei monotheistischen Religionen auf die „drei Betrüger“, eine Lehre, die seit dem 13. Jahrhundert auftritt und zuerst dem Simon v. Tournay zugeschrieben wird.

Die der Wissenschaft feindliche Ansicht, welche die religiösen Lehren der Prüfung und Beurteilung durch die denkende Vernunft entziehen möchte, stützt sich dabei auf die Lehre von der natürlichen Unfähigkeit der Vernunft oder von der Verderbnis derselben durch den bösen Willen, verwickelt sich aber freilich damit in die Schwierigkeit, die in aller principiellen Skepsis liegt, nämlich dass man durch Vernunft erkannt haben, durch Vernunft beweisen will, dass sich durch Vernunft nichts erkennen, nichts beweisen lässt. Dabei halten es die Einen für besonders demütig, dass der Mensch nicht etwa sein persönliches Unvermögen, sondern vielmehr das des menschlichen Geistes überhaupt anerkenne, während doch offenbar einem so unfähigen Menschengeiste auch Gott selber nichts mitzuteilen und verständlich zu machen vermöchte; die anderen meinen, jedes Verdienst des Glaubens würde wegfallen, wenn der Glaubensinhalt durch die menschliche Vernunft bestätigt und eingesehen werden könnte. Indessen die crasseste Ausprägung dieses Standpunktes, wonach der Glaubensinhalt als geradezu widervernünftig, die Vernunft als solche als Feindin alles Glaubens angesehen wird, ist nur als Ausdruck unbesonnener Leidenschaft in der Hitze der Polemik oder als Zeichen völliger Unklarheit über das eigene Denken und Thun überhaupt verständlich; kann doch eine Darlegung und Verteidigung selbst dieser ärmlichsten aller Auffassungen nur durch Zuhilfenahme vernünftiger Erwägungen und durch Anrufung der Vernunft der anderen von statten gehen. Jedes ernsthaftere Denken, das die Superiorität des Glaubens verficht, ist daher durch die Natur der Sache auf ein vermittelndes Streben angewiesen, um das Princip der Autorität mit den unabweisbaren Ansprüchen der Vernunft irgendwie in Einklang zu setzen. So hält Anselm v. Canterbury den Glauben freilich für das Erste, das Erkennen für das Zweite; er erklärt es aber für pflichtwidrig, wenn man sich nicht bemühe, das, was man gläubig angenommen hat, auch noch im Erkennen sich anzueignen. Thomas v. Aquino scheidet gründlicher Glauben und Wissen nach ihren Gegenständen. Es gebe Wahrheiten, die die Vernunft aus eigener Kraft finden könne, und solche, die sie nicht finden könne. Gleichwohl sei die Wahrheit nur eine und ein Widerspruch zwischen dem was der Vernunft entstamme und dem was über ihre Kraft hinausliege nicht möglich. So sei denn auch das Uebervernünftige keineswegs wider die Vernunft, sondern ihr verständlich, wenn es ihr mitgeteilt und der Wille, es gelten zu lassen, durch göttliche Gnade erzeugt und durch Wunder bekräftigt sei. So vermöge denn auch die Vernunft zwar nicht das Uebervernünftige selber, aber doch seine innere Mög-

lichkeit zu beweisen so und sei ein dienendes Hilfsmittel für den Glauben. In ähnlichem Sinne hatte schon Petrus Damiani die Philosophie die dienende Magd der Theologie genannt. Aehnlich hat auch Duns Scotus der Vernunft das Vermögen zugeschrieben, alles und Gott selber zu erkennen, zugleich aber die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung aus der unbeschränkten Willkür Gottes abgeleitet, der in seinem Thun keinesweges an die vernünftige Notwendigkeit gebunden sei. Für das aus Gottes freier Willkür Stammende gebe es keinen Beweis; der Versuch eines solchen würde immer in Antinomieen auslaufen müssen. Daneben erklärt Duns Scotus auch das Ziel der Theologie und der Philosophie für verschieden. Die Religion habe zum Ziel das Heil der Seele, und diesem diene alles Dogmatische; die Theologie sei eine praktische Wissenschaft und dadurch im Gegensatze zu der neben ihr berechtigten theoretischen Philosophie, und beide lägen somit völlig auseinander. So hatte auch schon Alexander v. Hales erklärt, Religion sei nicht Wissenschaft und nicht Theorie, sondern ihr Zweck sei ein praktischer für das sittliche Leben, und Richard von Middletown betonte wie Duns Scotus, dass die göttliche Heilsoekonomie, mit welcher es die Theologie allein zu thun habe, auf contingentem göttlichem Entschluss beruhe und deshalb philosophisch nicht begründet noch begriffen werden könne. Bonaventura aber fand das Wesen der Religion weder ausschliesslich im Theoretischen noch im Praktischen, sondern in einem Mittleren, welches beides umfasse, in dem Gefühl, und erblickte ihren Zweck in der sittlichen Güte und in der Seligkeit.

Verschieden von diesen Versuchen, den Glauben zwar als das Unantastbare festzuhalten, daneben aber auch dem vernünftigen Erkennen seinen ihm gebührenden Raum zuzugestehen, sind die Ansichten, welche aus völliger Verzweifelung am Denken oder aus Geringschätzung gegen die Vernunft den Autoritätsglauben als die Zuflucht des Geistes zu erweisen trachten. Schon Roscellin führte der Nominalismus dahin, zwar die Verschiedenheit der positiven Religionen für gleichgültig anzusehen und keiner von ihnen ein Uebergewicht des Wertes vor den anderen zuzugestehen, aber die Notwendigkeit des Autoritätsglaubens überhaupt zu betonen. Die Consequenz eines sensualistischen Empirismus hat dann in dieser Beziehung Wilhelm Occam gezogen, nach welchem alles was die Erfahrung überschreitet, weil unerkennbar, dem Glauben zuzuweisen ist. Dahin gehören denn nicht nur die kirchlichen Mysterien, sondern auch die sittlichen Vorschriften, da sie dem contingenten Willen Gottes ohne innere vernünftige Notwendigkeit entstammen, weil Gott in seiner Willkür ebensowohl auch jedes beliebige andere als gut und gerecht hätte vorschreiben können. Die Skepsis eines Montaigne begründet die Notwendigkeit einer Offenbarung und die Pflicht des Glaubens auf unsere Unwissenheit und

die engen Schranken unseres Erkenntnisvermögens, ganz ähnlich wie es die Dogmatiker der protestantischen Kirchen und mit eigensinnigster Beschränktheit die der lutherischen Kirche thaten, und Bayle fand ein besonderes Vergnügen daran, nachzuweisen, dass die religiösen Lehren nicht bloss übervernünftig, sondern geradezu widervernünftig seien, dass wir uns aber gleichwohl der kirchlichen Lehre mit blindem Glauben auch ohne alle Einsicht in ihre Wahrheit unterwerfen müssten, weil die Vernunft doch nie die Wahrheit erreichen könne; das nannte er den Triumph des Glaubens. Endlich mag als Beispiel für die Begründung der Pflicht des Glaubens an die Autorität auf die Notwendigkeiten des Staatslebens Hobbes genannt werden, dessen sehr verzwickte Lehre vom Wesen der Religion zwar auch noch andere Momente enthält, von dem aber hier nur zu erwähnen ist, dass er die Geheimnisse der positiven Religion den Pillen vergleicht, die man schlucken muss ohne sie zu zerbeissen, und zwar weil wir, auch ohne überzeugt zu sein, doch denen, die die Autorität haben, die Lehren festzustellen, nicht widersprechen dürfen.

Nachdem wir die älteren Vertreter der beiden entgegengesetzten Auffassungen des Verhältnisses von Wissen und Glauben an uns haben vorüberziehen lassen, wonach der Glaube entweder durch das Wissen aufzuheben oder das Wissen dem Glauben unterzuordnen ist, sind nun auch diejenigen zu erwähnen, die zwischen der religiösen Lehre und der Vernunfterkenntnis eine mehr oder minder vollkommene Uebereinstimmung behaupten und deshalb beides mit einander zu verbinden trachten, ein Zug, der allen, die im weitesten Sinne Platoniker genannt werden dürfen, gemeinsam ist. Schon bei Augustinus kommt die Ansicht vor, dass Theologie und Philosophie in Wahrheit gleichen Inhalts seien; aber sie kommt doch nur unter anderen Ansichten vor, so dass sich später sehr verschiedene Meinungen mit gleichem Recht auf Augustinus berufen konnten. In voller Entschiedenheit dagegen tritt die Ansicht bei Scotus Erigena hervor. Nach ihm ist kein Widerspruch zwischen Vernunfterkenntnis und Glaubensautorität; es ist ein Unterschied wohl der Form, aber nicht des Inhalts. Die wahre Religion ist auch die wahre Philosophie; aber keine kann die andere ersetzen; sie gehören zu einander wie die Idee und das Bild der Idee. Beide haben in der göttlichen Weisheit ihre gemeinsame Quelle; beide sind neben einander berechtigt, weil es eine Lehre geben muss nicht bloss für die wenigen Wissenden, sondern auch für die Menge der Einfältigen. Für die unwissende Masse gilt das als offenbarte Wahrheit, was notwendige Vernunftwahrheit ist; sie nimmt das auf Autorität an, wofür die geistig Mündigen Vernunftgründe verlangen. Die Offenbarung belehrt über die höchsten Wahrheiten in der Form von Gleichnissen und sinnlichen Vorstellungen; alles Geschichtliche in derselben ist symbolischen

Gehaltes, und die Wissenden verstehen durch allegorische Deutung seinen Vernunftgehalt zu enträtseln, während die Menge sich am sinnlichen Ausdruck genügen lässt. Das reine Erkennen bedarf der Offenbarung nicht, um zu seinem Ziele zu kommen; aber alle Offenbarung wird durch das vernünftige Erkennen gemessen und beurteilt. Von ähnlichen Anschauungen ausgehend hat die Mystik eines Eckhart und seiner Nachfolger die reine bildlose Erkenntnis des Absoluten in dem bildlichen Ausdruck der Offenbarungsschriften und der Kirchenlehre wiedererkennen und durch allegorische Deutung darin aufzeigen zu können geglaubt.

Wurde so die Religion überhaupt als eine Form des Ausdrucks der Wahrheit anerkannt, so galt es die Vielheit und Verschiedenheit der Religionen zu erklären. Die Erklärung durch die zufällige Verschiedenheit des Irrtums, des Truges, des Herkommens war auf diesem Standpunkte nicht möglich; nur die aufgeklärte Meinung, die der Verstandeseinsicht gegenüber die religiöse Lehre als das Verfälschte und Abzuthuende betrachtet, konnte die eine natürliche Religion als die wahre und die vielen positiven Religionen als die falschen einander gegenüberstellen. Wo in der Religion ein Wahrheitsgehalt behauptet wurde, da musste vielmehr die geschichtliche Verschiedenheit der Religionen auf ein wesentliches inneres Moment in der Offenbarung selbst zurückgeführt und die verschiedenen Religionen als verschiedene Stufen des Wahrheitsausdrucks aufgezeigt werden: das ergab von früh an den Begriff einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes vermittelst immer höher gesteigerter und vollerer Wahrheitsmitteilung jedesmal in der der Empfänglichkeitsstufe des menschlichen Geistes angemessenen Form. Schon Irenäus hatte gelehrt, dass Gott sich durch seine Offenbarung in der Natur, im Alten und im Neuen Bunde jedesmal den Bedürfnissen der Menschen angepasst habe; immer sei der Logos im menschlichen Geschlechte gegenwärtig gewesen, und immer näher sei er den Menschen gekommen in der von Gott bestimmten geschichtlichen Ordnung. Tertullian sprach von vier Perioden einer immer reicher werdenden Offenbarung als einer Analogie zu der menschlichen Entwicklung von der Kindheit zu reifer Männlichkeit oder zu dem pflanzlichen Wachstum vom Samenkorn zum Strauch, zum Baum, zur Knospe, Blüte und Frucht bis zu völliger Reife; so folgen geschichtlich auf einander die natürliche Gottesfurcht, das Gesetz und die Propheten, das Evangelium und endlich die Zeit der Vollendung. Aehnlich ordnet Scotus Erigena die Stufen der Entwicklung als Religion des Gesetzes im Alten Bunde, als Religion der Gnade im Neuen Bunde und als Religion der reinen Erkenntnis im Jenseits. Wilhelm von Auvergne erklärte durch solche geschichtliche Notwendigkeit bestimmter den Unterschied des Alten Bundes und des Evangeliums. Der Standpunkt

des Alten Testaments sei der der Kindheit, des Elementarschülers, des A-B-C-Schützen so zu sagen, weil das Volk der Juden kaum das A-B-C der natürlichen Sittlichkeit zu fassen im Stande war. Seine Sinnlichkeit habe durch Furcht, die Rohheit der Sitten durch die peinlichste Strenge gesetzlicher Vorschriften gezähmt, die Fragen, wie sie die Kinder aufwerfen, in passender Form beantwortet werden müssen. Die höhere Cultur sei noch ausgeschlossen geblieben, die Offenbarung in Form positiver Bestimmung durch die Autorität gegeben worden ohne vernünftige Begründung. Eben diese Form der Mitteilung aber habe der Durchgang zu höherer und freierer Aneignung werden sollen. Das Christentum beruhe geschichtlich auf dem Alten Gesetze, wie dieses auf dem ursprünglichen natürlichen Gesetze; aber es beseitige zugleich die bloss äusserliche Gesetzesform, entspreche einer höheren Entwicklungsstufe und sei berufen, als die eine wahre Religion alle anderen Religionen dereinst zu verdrängen. Auch die schwärmerische Lehre des Abts Joachim v. Floris mag hierhin gezählt werden, der auch im biblisch-kirchlichen Evangelium noch nicht die volle Erfüllung der Weissagungen des Alten Bundes erkannte und das Nahen des ewigen Evangeliums, des Evangeliums des Geistes, verkündete, welches das Evangelium nach dem Buchstaben ablösen sollte. Eine systematische Einteilung der Religionen nach den fortschreitenden Stufen der Offenbarung hat wohl zuerst Nicolaus v. Cusa versucht. Diese Stufen sind nach ihm zunächst die natürliche Religion als die Erkenntnis Gottes durch die natürliche Vernunft und zwar mit überwiegend sinnlicher oder überwiegend verstandesmässiger oder Sinn und Verstand transcendierender Auffassung, sodann die Gesetzesreligion des Alten Testaments, wo der Buchstabe, die Furcht, der Verstand herrschte, ferner das Evangelium als die Religion der Gnade, das wieder ein bloss äusseres Hinnehmen, eine Aneignung durch verständige Einsicht und durch reine Anschauung zulässt, und endlich kennt er über alle dem einen höchsten und vollendetsten Zustand der mystischen Vereinigung mit Gott im Jenseits. Giordano Bruno betont die eine Religion in allen Religionen. Auch noch im Heidentum mit seiner Naturverehrung sei religiöse Wahrheit enthalten; immer sei derselbe Gott verehrt worden mit wechselnden Namen nach seinen verschiedenen Wirkungen und Offenbarungen. Der aegyptische Thierdienst wirke noch im Judentum nach, Deukalion und Prometheus erscheinen als Adam wieder. Die Religion wolle nicht Wahrheit lehren, sondern vom Bösen abziehen und zum Guten anleiten. Die Wahrheit sei nicht für die Masse, der Autoritätsglaube für die Völker unentbehrlich und für die Sicherheit des gesellschaftlichen Lebens notwendig; darum lassen die Philosophen die Religion unangefochten, wie auch umgekehrt die wahrhaft frommen Theologen der Philosophie ihre Freiheit gönnen.

Nach solchen Vorbereitungen ist der eigentliche Schöpfer der Religionsphilosophie Spinoza geworden. Er stellt sich zur ausdrücklichen Aufgabe, Religion und Philosophie sauber zu scheiden und die unterscheidenden Merkmale der Religion aus dem Wesen und der Bestimmung derselben abzuleiten. Der Zweck der Religion ist nach ihm nicht Erkenntnisse mitzuteilen, sondern zu Gehorsam und Frömmigkeit anzuleiten; alles Theoretische in ihr hat seine Geltung nur dadurch, dass seine Annahme Voraussetzung ist für den Gehorsam gegen Gott und notwendige Consequenz aus eben diesem Gehorsam. Darum bestimmt sich der Wert der religiösen Lehre nicht nach dem Maasse der in ihr enthaltenen Wahrheit, sondern nach dem Maasse der Kraft, mit der sie zum Gehorsam anleitet. Darum muss auch die Lehre für verschiedene Arten von Menschen verschieden sein, denn nicht auf alle wirkt dasselbe in derselben Weise; und nur das für jenen Zweck Notwendige ist ausdrücklich festzustellen, das Uebrige freizulassen. Die Menschen bedürfen der Offenbarung; denn die Vernunft für sich würde nicht einsehen, dass das Heil durch blossen Gehorsam erreichbar ist, während sie den offenbarten Satz als unbestreitbar gelten lassen muss. Aber die Offenbarung teilt doch keine theoretischen Wahrheiten mit, oder vielmehr ihre Wahrheit ist von der Art, von der die Philosophie als solche nichts weiss. Die Grundlage der Philosophie bilden die Natur der Dinge und die Begriffe des Verstandes die Grundlage der Religion die Geschichte und die Heilige Schrift Die Offenbarung geschieht in der Form des prophetischen Schauens, mit Hilfe der Einbildungskraft, in Gleichnissen und Bildern, nicht in klaren Begriffen, und doch ist sie reicher als diese; zur Beglaubigung für das in Begriffen nicht Fassbare dient das Zeichen. Das Zeichen, woran wir den rechten Propheten erkennen, ist die redliche, nur dem Guten und Rechten zugewandte Gesinnung; daher ist hier nur moralische, nicht mathematische Gewissheit zu erreichen. Das prophetische Schauen ist bedingt durch die Ansichten und Fähigkeiten des Propheten, trägt daher ein nach Zeit und Ort sehr verschiedenartiges Gepräge und ist bald dunkler, bald klarer. Die Religion, um sich dem Bedürfnisse der Menge, ihrer Fassungskraft und ihren Vorurteilen, anzuschliessen, knüpft an die sinnliche Anschauung an; aber nicht das concrete Einzelne ist daran das Wahre, sondern die Vorstellung, welche zum Gehorsam gegen Gott, zur Reinheit des Herzens von aller Selbstsucht und damit zur Erreichung der Glückseligkeit anleitet. Indessen nur die Menge bleibt an dem Geschichtlichen und Sinnlichen haften; das Höhere ist die natürliche Religion, die durch reine begriffliche Erkenntnis den Weg zum höchsten Gute lehrt, im Gegensatze zu aller positiven Satzung allgemein menschlichen Charakters, frei von dem Glauben an Geschichten und von Cerimonien und durch natürliche Einsicht zu erreichen ist. Auch Spinoza betrachtet die Ver-

schiedenheit der Religionen als Ausfluss eines göttlichen Erziehungsplanes. Den Juden wurde ursprünglich unter den stärksten sinnlichen Eindrücken das schriftliche Gesetz gegeben, weil sie zu jener Zeit wie Unmündige angesehen wurden; es wurde aber die Zeit vorgesehen, wo das Gesetz in ihr Herz geschrieben werden sollte.

Weder in der sensualistischen, noch in der idealistischen Richtung des Zeitalters der Aufklärung finden sich wesentlich neue Gedankenbildungen zum Verständnis der Religion; es kehren nur immer aufs neue die schon aus alter Zeit stammenden Anschauungen wieder. Erst der Kampf gegen die Aufklärung brachte die bedeutsamsten Fortschritte der Erkenntnis auch auf diesem Gebiete. War die Vernunfterkenntnis wirklich die einzige Quelle der Wahrheit, so war die Ablehnung und Verwerfung der Religion und des autoritätsmässigen Glaubens an überlieferte, dem Verstande widersprechende Sätze die notwendige Consequenz, und alle Vermittlungsversuche zwischen Wissen und Glauben abzuweisen; und doch sprach dagegen das lebendige Bedürfnis des Herzens und blieb dabei die unzweifelhafte Bedeutung der Religion für das geschichtliche Leben der Menschheit unbegreiflich. Wem daher der Standpunkt der Aufklärung nicht genügte, der musste zunächst die Frage aufwerfen, ob nicht auch die Gebilde der Phantasie und der Vorstellung Wahrheit zu enthalten vermöchten, ja eine reichere Wahrheit, als sie die verständige Einsicht zu liefern vermag, und so gelangte man mit dem Mittel vertiefter psychologischer Einsichten zu einer höchst bedeutsamen Modification der alten platonischen Lehre, dass der Inhalt der mythischen Vorstellung und der philosophischen Erkenntnis der gleiche sei. Durch den geübten Blick für geschichtliche Betrachtung erreichte man ferner eine an Aufschlüssen reiche Vertiefung des Begriffes der Offenbarung, und indem durch den tiefsten Ernst kritischen Denkens die Gewohnheit rationalistischen Dogmatisierens abgethan wurde, lernte man die persönliche Einsicht des Einzelnen und des Zeitalters auf ihre geschichtlichen Voraussetzungen in der Reihe der menschlichen Geschlechter zurückführen und darnach ihren sehr bedingten Wert bemessen.

In dieser Richtung bewegt sich schon das aphoristische Denken Hamann's, der der Einseitigkeit des Verstandes den Reichtum des unmittelbaren Erkennens aus der Totalität des menschlichen Wesens gegenüberstellt und im Glauben eine aus dem Gefühl und aus der Erfahrung von Thatsachen stammende unmittelbare Ueberzeugung erkennt. Indem er den engen Zusammenhang betont, in welchem die höchsten geistigen Thätigkeiten mit ihrer sinnlichen Grundlage stehen, gewinnt er den Begriff der überall verbreiteten offenbarenden Thätigkeit Gottes, der sich zu der menschlichen Natur herablässt. Alle vorchristlichen Religionen sind Vorstufen und Ahnungen der mit dem Christentum gekommenen Vollendung, der vollbrachten Vereinigung

Gottes und des Menschen. Bei Hamann erscheint die Religion mithin als eine der Verstandeserkenntnis überlegene Lehre, eigentlich als eine auf alle lebendigen Kräfte des Gemütes sich stützende Philosophie. Nicht wesentlich mehr findet sich bei Herder, nur dass er entschiedener betont, Religion sei Leben und Gesinnung, nicht Lehrmeinung, das Vorstellungsmässige in der Religion als Symbol und Mittel der Tradition fasst, dessen Wert nur in dem besteht, was es bedeutet, und nach Lessing's Vorgang, der die Lehre von der erziehenden Offenbarung wirksam erneuert hat, die Religion als geschichtlichen Ausgangspunkt aller höheren Cultur nachweist, mit der sie sich gleichmässig stufenweise zu immer höheren Formen erhebe. F. H. Jacobi erklärt dann ausdrücklich die Religionsgeschichte für den Kern der Menschengeschichte überhaupt und zeigt, wie die Religion notwendig aus der menschlichen Natur entspringt und wie nach der Anlage des menschlichen Geistes Gott zuerst in sinnlicher Form angeschaut werden musste, um in allmählichem Fortschritt in geistiger Form begriffen zu werden. Das Wesentliche in der Religion sei die Lebensgemeinschaft mit Gott in Tugend und Erkenntnis. Mit consequenterem und systematischerem Denken hat Schleiermacher das eigentümliche Wesen der Religion in dem Gefühl, welches die Einseitigkeit von Denken und Wollen in sich aufhebt, und zwar in dem Gefühle unserer schlechthinigen Abhängigkeit von Gott als der höchsten Ursache gefunden und daraus die Erscheinungen des religiösen Lebens, Kirche, Dogma und Cultus abzuleiten gesucht.

Zu einer anderen Entwicklungsreihe der religionsphilosophischen Gedanken hat Lessing den wesentlichsten Anstoss gegeben, darin Spinoza am innigsten verwandt, dass ihm der Kern der Religion das sittliche Leben ist, das er im Gegensatze zu allem Eudämonismus als Reinheit des Herzens fasst, die in der Liebe des Guten rein um des Guten willen besteht. Das Theoretische in der Religion habe Geltung nur so weit es für das sittliche Leben von Bedeutung sei. Zugleich aber legt Lessing den Nachdruck auf den Stand der bürgerlichen Verbindung zwischen den Menschen und leitet daraus die Entstehung der positiven Religionen ab, die sich der Verschiedenartigkeit der Menschen anpassen, in jedem Staate also nach dessen besonderer Beschaffenheit modificiert sein mussten. Die Lehren der Religion haben als offenbart gegolten wegen ihrer Unbegreiflichkeit und um ihnen Autorität zu verschaffen; ihre Wahrheit bestehe in ihrer Angemessenheit, um Uebereinstimmung hervorzubringen, ihre Falschheit in den schwächenden und trübenden Zusätzen zu dem was das Wesentliche sei. Und so suchte er nun die den religiösen Lehren zu Grunde liegende Wahrheit, die mehr dunkel empfunden als klar erkannt in ihnen liege, an's Licht zu stellen, selbst überzeugt, dass einem reiferen Denken und einem vertieften religiösen Bewusstsein das bloss

Geschichtliche weder als Inhalt noch als Bürgschaft der religiösen Wahrheit genügen könne. Durch die Vielheit der Religionen gehe die Entwicklung zu der vollkommensten Religion weiter, deren Inhalt reine Sittlichkeit ohne Trübung durch conventionelle Zusätze sei. Auf gleicher Bahn that Kant einen mächtigen Schritt vorwärts. Auch nach ihm ist das Wesen der Religion die Sittlichkeit, das Theoretische darin die Erkenntnis der Pflichten als göttlicher Gebote; auch nach ihm ist das in der menschlichen Natur gegebene Bedürfnis des Gemeinschaftslebens das Fundament der positiven Religion. Aber bei Kant zum ersten Male in der Religionsphilosophie wird die specifisch religiöse Gemeinschaft als Kirche in ihrer Notwendigkeit abgeleitet, ein ethisches Gemeinwesen als ein Volk Gottes unter Tugendgesetzen, das wegen der Schwäche der menschlichen Natur eine Vielheit von positiven Satzungen, von statutarischen Gesetzen, von priesterlichen Institutionen, von Formen des Geschichtsglaubens an Stelle des einen Vernunftglaubens in einer Vielheit von Kirchen erforderlich mache. Wie Lessing unternimmt es nun auch Kant, nur mit viel reicherem und entwickelterem Gedankengang, in den Grundlehren des Christentums die verhüllende Form für die echten Grundbegriffe des sittlichen Lebens nachzuweisen, während er ähnlich wie Spinoza im Judentum kaum mehr als ein politisches Institut zu sehen vermag. Aber aller Kirchenglaube sei doch durch seine bloss statutarischen Bestandteile ein inadäquate Form für den reinen praktischen Vernunftglauben, und dass dieser ohne alle Trübung erfasst werde, sei das Ziel der Entwicklung. Der Kirchenglaube sei bestimmt, sich mit der Zeit entbehrlich zu machen; dazu sei in dieser Zeit der Keim gelegt und damit das moralische Reich Gottes näher gebracht als jemals früher.

Die entscheidende Wendung für die philosophische Auffassung der Religion vollzog sich dann damit, dass die Sittlichkeit nicht mehr als das moralische Verhältnis zu Gott dem Gesetzgeber, als pflichtgemässe Handlungsweise, sondern als ein göttliches Leben unter dem Gesichtspunkte der Immanenz gefasst wurde. Diese Wendnng tritt ein bei Fichte. Nunmehr wird der Begriff der Kirche vertieft; sittliches Leben ist überhaupt nicht ohne sittliche Gemeinschaft, und die Urheber dieser Gemeinschaft in ihren verschiedenen Formen sind die Offenbarungsträger, denen das Princip des göttlichen Lebens in vorbildlicher Form zu eigen ward, und die es in symbolischer Form mitteilen. Alles Denken und alles sittliche Leben wird hier in seinem geschichtlichen Zusammenhange und die Religion als die alles geschichtliche Leben des Geistes bedingende Macht aufgefasst. Dabei wird aber auf das metaphysische theoretische Element in der Religion ein übergrosser Nachdruck gelegt und, freilich nicht ohne vielfaches Zurücksinken auf frühere Standpunkte, die wesentliche Gleichheit des Inhaltes der

Religion und der Philosophie behauptet, welche letztere in der Religion selber ihre Wurzel habe. Die Religion beginnt als Glaube, die Wissenschaft erhebe den Glauben zur Klarheit der Erkenntnis. Die positive Religion sei perfectibel, jede bestimmte Form des Symbols historisch bedingt und nur um der Fortentwicklung willen gesetzt. Das Ziel sei eine Vernunfterkenntnis in einer idealen Menschengesellschaft, die der Kirche nicht mehr bedürfe. Noch entschiedener wird die Religion bei Schelling als Lehre gefasst und ihre Mythen als uralte Weisheit gedeutet. Die Religion erscheint hier als der eigentliche Inhalt aller Geschichte. Geschichte ist fortschreitende Offenbarung Gottes in doppelter Richtung: Ausgang der Menschheit von Gott mit wachsender Entfernung, und dann Rückkehr zu Gott. Die Offenbarung ist zunächst die Erziehung der ursprünglichen Menschen durch höhere Naturen. Alle Wahrheit ist Sache der menschlichen Gattung und hat ihr ewiges Leben an der Ueberlieferung. Die Religion existiert esoterisch in Gestalt von Mysterien, die Mythologie ist eine Symbolik von Ideen, und die Wahrheit war schon in den Mythen, das Christentum im Heidentum enthalten; das Christentum hat nur die Mysterien öffentlich gemacht. Jeder besondere Moment der Zeit ist Offenbarung einer besonderen Seite Gottes, die Geschichte theogonischer Process. Ursprünglich ist die Natur das Offenbare, die ideale Welt das Mysterium; im Fortgang wird die ideale Welt offenbar, die Natur tritt in's Geheimnis zurück. Gott selber geht als Sohn in die Endlichkeit ein und eröffnet zuletzt auf dem Gipfel seiner Erscheinung in Christo die Welt der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes, der fortschreitend das Endliche zum Unendlichen zurückführt. Was uns bei Schelling als vielfach noch unklare und unentwickelte Tendenz entgegentritt, das hat Hegel zu klarer begrifflicher Entwicklung gebracht. Auch ihm ist die Religion wesentlich theoretischer Natur, Bewusstsein des Absoluten in der Form der Vorstellung, und der Cultus hat den Zweck, die Gottheit dem Bewusstsein gegenwärtig darzustellen. Als solche ist die Religion eine der Grundformen von ewiger Gültigkeit und Wahrheit, in denen der menschliche Geist sich zum Absoluten erhebt. Das religiöse Bewusstsein entwickelt sich aus der Natürlichkeit zur Geistigkeit; die Stadien dieser Entwicklung werden in eingehender Betrachtung dargelegt, ihre charakterisierenden Unterschiede sind von der mehr oder minder adäquaten Vorstellung des Absoluten hergenommen. Die erste Stufe der Religion ist Naturreligion; Natur und Geist ist noch in ungeschiedener Einheit, eine einzelne, unmittelbare Existenz wird ins Unendliche erweitert. Das ergiebt die Religion der Zauberei, die Religion der Phantasie und im Uebergang zur höheren Stufe den persischen Lichtdienst und die ägyptische Religion des Räthsels. Die zweite Stufe ist die Religion der geistigen Individualität und zwar als

Religion der Erhabenheit bei den Juden, als Religion der Schönheit bei den Hellenen, als Religion der Zweckmässigkeit bei den Römern. Die dritte Stufe ist die absolute Religion, das Christentum, die Religion der Wahrheit und Freiheit, wo Gott völlig offenbar geworden ist, Gott als Geist und der Mensch als Geist und das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als ein geistiges Verhältnis gefasst wird.

Innerhalb der bezeichneten Formen bewegt sich die philosophische Auffassung der Religion auch seitdem bis auf den heutigen Tag. Um zweierlei dreht sich neuerdings am meisten die Bemühung: die einseitige Auffassung der Religion als einer Lehre zu durchbrechen, und andererseits das religiöse Verhältnis psychologisch aus der in der menschlichen Natur gesetzten Notwendigkeit abzuleiten. Indem man dabei mehr und mehr dazu gedrängt wird, als das bestimmende Grundmoment im Religiösen das praktische des sittlichen Lebens anzusehen, und indem man andererseits das Recht der religiösen Lehre am liebsten aus dem Unvermögen des Geistes ableitet, das Transcendente in wissenschaftliche Form zu begreifen, scheint darüber das eine Element allzusehr zurückzutreten, das doch schon Kant mit Energie hervorgehoben hat: es handelt sich bei dem Verständnis der Religion nicht sowohl um das, was man die subjective Religion nennt, die religiösen Gefühle, Vorstellungen, Willensacte des Einzelnen, sondern um die objective Religion, die äussere Organisation der religiösen Gemeinschaft, den volkstümlichen Glauben, Cultus, Sitte, die Gesammtheit der kirchlichen Institutionen, wie sie uns die Geschichte der Menschheit von Anfang an bei allen Gliedern des Menschengeschlechts vorführt. Es mag immerhin die subjective Religion, die Frömmigkeit, die Gottdurchdrungenheit des Einzelnen auch für dieses objective Phaenomen das Ziel sein; aber an sich ist sie eine ganz andere Erscheinung. Es mag auch eine Religionsphilosophie geben als Wissenschaft von der Frömmigkeit des Einzelnen; aber für die wissenschaftliche Betrachtung ist das ein ganz anderer Gegenstand. Die Erfahrung zeigt uns die Vielheit der Volksreligionen, und diese Erscheinung, man mag sich zu ihr freundlicher oder feindseliger verhalten, ist mindestens doch auch ein bedeutsamer Gegenstand philosophischer Forschung. Ihre Wurzeln in der Natur des Menschen und der Dinge, ihre Bedeutung für den Entwicklungsgang der Geschichte, ihre Stellung innerhalb des Zusammenhangs der Organisationen menschlicher Gemeinschaft wollen wissenschaftlich begriffen sein. Die Volksreligion aber existiert als Kirche, das Wort im weitesten Sinne genommen, als ethischer Organismus, der sich unmittelbar auf das sittliche Leben, d. h. auf das göttliche Leben im Menschen bezieht, mit den anderen Formen des Gemeinschaftslebens, insbesondere mit dem Staat, aufs engste verflochten, oder deutlich für sich abgesondert, und aus diesem Ein-

heitspunkte, aus dem Begriffe der Kirche als organisierter Gemeinschaft der wechselseitigen Erziehung zum sittlichen Leben, meinen wir mit Kant und Fichte, ist die Religion überhaupt und ist die Gesammtheit ihrer einzelnen Erscheinungsformen zu verstehen. Da das sittliche Leben immer und in allen seinen Formen Gemeinschaftsleben ist, so hat es unter normalen Verhältnissen an der Kirche als der specifisch auf das sittliche Leben gerichteten Gemeinschaft seinen Halt und seine Quelle; das sittliche Leben kann gar nicht ohne die sittliche Gemeinschaft der Kirche verstanden werden, und die Religionsphilosophie als die Wissenschaft von dem in der Form der kirchlichen Gemeinschaft existierenden sittlichen Leben ist somit der abschliessende Teil der Ethik. Wenn also aus dem Princip des sittlichen Gemeinschaftslebens der Kirche die religiöse Lehre und der religiöse Cultus und die Gesammtheit der kirchlichen Institutionen begriffen werden muss, so wird die Kirche selber begrifflich abzuleiten sein aus der Anlage und Bestimmung des Menschen zur Sittlichkeit, d. h. zur Uebereinstimmung des subjectiven Willens mit dem absolut-vernünftigen Willen Gottes, durch welche Anlage und Bestimmung immer und überall eine Organisation der wechselseitigen sittlichen Erziehung sich unter den Menschen von gleichartiger Bewusstseinsbestimmtheit herausbildet.

II.

Wir haben im Vorhergehenden die Grundlagen gelegt, von denen aus ein Urteil über die Hartmann'sche Darstellung der Entwicklung des religiösen Bewusstseins in der Menschheit allein möglich wird. Wer nicht die Errungenschaften der religionsphilosophischen Betrachtung bei den Deutschen seit Lessing sich angeeignet hat, der muss einem Werke wie diesem vollkommen verständnislos und ratlos gegenüberstehen; in der That scheint das auch bei den ausländischen Beurteilern durchgängig und vielfach sogar bei den vaterländischen Kritikern, die sich über das Buch geäussert haben, der Fall zu sein. Das Buch nimmt seinen Platz in der von uns geschilderten Entwicklungsreihe und zwar am Ende derselben als eine Fortführung und wesentliche Ergänzung der bisherigen Bemühungen; im ganzen und grossen ist seine Grundauffassung des Problems diejenige, die ich oben und die ich schon früher als die richtige bezeichnet habe. Es behandelt das Problem mit einer hoch ausgebildeten Kunst der Darstellung, mit einer Tiefe der Anschauung und mit einer Energie des Scharfsinns, die nicht bloss heute selten gefunden werden. Es ist eine wahre Freude, dem Denker zuzusehen, wie er verborgene Zusammenhänge aufzudecken, Entlegenes auf einen gemeinsamen Mittelpunkt zu beziehen weiss, ein einheitliches Princip sich in seine einzelnen Momente entwickeln lässt. Er hat darin keinen Vorgänger als Hegel dessen Vorbild für ihn wegweisend geworden ist, und mit dem er

nicht an schöpferischer Kraft, sachlicher Ruhe und methodischer Strenge des Gedankens, wohl aber an Reichtum der Anschauung und Vielseitigkeit des Interesses wetteifert. Zugleich mag bemerkt werden, dass das Buch gut, zum Teil glänzend geschrieben ist und denjenigen Grad von leichter Zugänglichkeit erreicht, der bei Gegenständen dieser Art überhaupt möglich ist. Störend ist nur die übergrosse Fülle von technischer Terminologie, mit der zu hantieren der Verfasser sich gewöhnt hat, und die ja wohl zuweilen für die Kürze und Schärfe der Bezeichnung dienlich erscheinen mag, mindestens ebenso oft aber das Wesen der Sache durch einseitige Gesichtspunkte eher verhüllt und obendrein in stilistischer Beziehung eher entstellend und verunzierend wirkt.

Hartmann's Urteil über die Bedeutung der Religion stimmt im wesentlichen mit demjenigen der deutschen idealistischen Schule überein. In der „Philosophie des Unbewussten“ heisst es noch: die Kirche sei bei dem gegenwärtigen Stande der Culturvölker immerhin noch ein Moment von Wichtigkeit, wenn auch erst an dritter Stelle hinter Gesellschaft und Staat; sie müsse aber an Wichtigkeit fortschreitend verlieren. In der „Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins“ spricht Hartmann noch von dem „satanischen geistigen Knechtungs-, Verdummungs- und Depravierungsgeschäft“ der Kirche und sprudelt auch sonst von Unfreundlichkeiten gegen die Kirche und selbst gegen die Religion über, aber er meint doch damit eigentlich nur die entartete Kirche und die entartete Religion; denn andererseits sagt er wieder, es gehöre wenig Menschenkenntnis dazu, um sich zu sagen, dass die Religion in irgend welcher Gestalt dem Menschen unentbehrlich sei; ja, er schiebt der Kirche wie dem Staate die Aufgabe zu, die Menschen zu sittlicher Mündigkeit zu erziehen, und würdigt selbst die heteronome Form der religiösen Sittlichkeit als notwendigen Durchgangspunkt zum Ziele der sittlichen Autonomie. Dieser letztere Gesichtspunkt ist nun in dem Buche über „das religiöse Bewusstsein der Menschheit“ zum herrschenden geworden. Nunmehr erkennt Hartmann an, dass „alle Culturentwicklung in letzter Instanz von der Entwicklung des religiösen Bewusstseins abhängt“. (S. 24), und dass „jedem Volk das religiöse Bewusstsein als die höchste und wichtigste Seite des Bewusstseins überhaupt gilt“ (S. 184). „Alle Thatsachen,“ sagt er, „deuten darauf hin, dass das sittliche Bewusstsein der Menschheit sich ausschliesslich auf Grund ihres religiösen Bewusstseins entwickelt habe, dass es nirgends ohne dieses entstanden und in seiner besonderen Färbung überall durch dieses bedingt und bestimmt gewesen sei“ (S. 26); überall ferner ist die Religion von relativer, im Laufe der Entwicklung wachsender Wahrheit (S. 627), und die Entwicklungsgeschichte des religiösen Bewusstseins ist nichts als der Process des allmählichen Zusichselberkommens des Geistes in religiöser Hinsicht

(S. 625). Damit sind ihm also auch die niederen Formen der Religion verständlich geworden als Stufen einer in sich consequenten und vernünftigen Entwickelung, die von der die Welt durchdringenden Vernunft benutzt werden, um das nicht auf einen Schlag Erreichbare im geschichtlichen Process des Aufsteigens von der niederen Stufe zu der jedesmal nächst höheren allmählich zu erreichen. Auch das minder Vollendete hat in diesem Zusammenhange seine Vernunft und seine Berechtigung als dienendes Glied im Ganzen, dessen Vernünftigkeit, wie sie sich ohne jenes nicht hätte verwirklichen können, mit einem wie schwachen Abglanz immer, auch noch die kümmerlichsten Elemente und selbst die Entartung durchdringt. Endlich meint Hartmann wie vor ihm Abälard und Abt Joachim, wie Lessing, Kant und Fichte, dass mit dem Christentum die Bewegung keinesweges abgeschlossen sei, sondern eine dem fortgeschrittenen erkennenden und religiösen Bewusstsein mehr entsprechende Religionsform sich vorbereite, zu welcher die Elemente teils im Christentum selber, teils im Buddhismus und Brahmanismus vorlägen. Nimmt man die letztere Wendung aus, so ist in alle dem nichts geradezu Neues; ebenso haben sich zur Religion auch schon andere Denker in alter Zeit und mit grösserer Bestimmtheit und Deutlichkeit in neuerer Zeit verhalten. Darin aber, dass Hartmann den weiteren Fortschritt, den Frühere von einer höheren Form der Offenbarung oder von der weiteren Ausbildung des Denkens oder des sittlichen Bewusstseins oder von der tieferen Aneignung des Christentums selber erwartet haben, von der Heranziehung so entlegener Anschauungsformen wie der buddhistischen erwartet, wird man vielleicht etwas Neues, aber nicht leicht etwas Wertvolles anzuerkennen vermögen. Dergleichen gehört eben zu den Sonderbarkeiten, denen man bei Hartmann auf Schritt und Tritt begegnet und die man um des vielen Guten willen, das sich bei ihm findet, mit in den Kauf nehmen muss. In Hartmann steckt ein Element von nüchterner Schwärmerei, ein Hang zu verblüffender Paradoxie, eine Neigung, durch eigensinnige, halb consequente, halb ausgetiftelte Willkür die Leute in Verwunderung zu setzen, zu ärgern und zu reizen; sein Erfolg beim grossen Publicum beruht zum Teil gerade darauf. Um der Sache willen mögen ernster gestimmte Gemüter diese trüben Beimischungen bedauern; sich durch dieselben vom Studium seiner Werke zurückschrecken zu lassen, wäre gleichwohl verkehrt. Denn immer kann man sicher sein, bei ihm einen Kern von sehr wertvollen und für die Sache förderlichen Gedanken zu finden, der für das Andere reichlich entschädigt.

Fragen wir nun, was Hartmann eigentlich für das Wesen der Religion hält, so erhalten wir darauf allerdings keine ganz ausdrückliche Antwort. Das Buch tritt ohne eine vorhergehende begriffliche Auseinandersetzung gleich in die Geschichte der Reli-

gion ein und schildert im ersten Capitel das Erwachen des religiösen Bewusstseins, wobei der gewissenhafte Autor mit den Thieren beginnen zu müssen glaubt, — man sieht nicht recht klar, warum er nicht lieber, um die Continuität der Wesen zu wahren, mit den Pflanzen oder noch besser mit den unbelebten Wesen beginnt, — und den höher organisierten Thieren, die unter menschlicher Leitung und in regem Verkehr mit dem Menschen stehen, eine Art von religiöser Stimmung vindiciert. Aber mittelbar prägt sich doch zumal in diesem ersten Capitel und dann durch die dem ganzen Buche zu Grunde liegenden Kriterien, nach denen er die einzelnen Religionen charakterisiert und ordnet, eine ziemlich bestimmte Anschauung vom Wesen der Religion aus, und zwar gruppiert er alle einzelnen Erscheinungsformen und Momente der Religion um das praktische Moment des sittlichen Lebens und seiner Spiegelung im Bewusstsein als um das bestimmende Princip.

Den Keim des Religiösen findet Hartmann schon bei den Thieren in denjenigen Gemütsanlagen, die eine Beziehung auf das praktische Verhalten zu anderen Wesen haben, sofern dieses Verhalten „eine wohlthätige Seite“ hat und sofern damit eine „uninteressierte Beobachtungsfähigkeit“ verbunden ist. Anerkennung fremder intellectueller und moralischer Ueberlegenheit, die sich bis zu verehrungsvoller Scheu vor solchen höheren Wesen, zur Furcht vor ihrer Macht, zum Vertrauen in die Richtigkeit ihres Willens, zur Hingebung und Unterordnung des eignen Willens steigert, und zwar so, dass die überlegene Macht jeder Messbarkeit und Vergleichbarkeit entrückt und von einem mysteriösen Nimbus für die Phantasie umsponnen ist: das sind, wie gleich bei der Betrachtung der thierischen Natur festgestellt wird, die wesentlichen Momente des religiösen Verhaltens. Beim Menschen tritt die beobachtende Thätigkeit des Intellects und die ästhetische Eindrucksfähigkeit hinzu, um die religiöse Stimmung zur Entwicklung zu bringen. Die Moralität ist zwar nicht schon Wurzel der Religion, sondern erst durch sie geweckt worden, hat aber dann freilich auf sie mächtig zurückgewirkt; die Wurzel der Religion ist vielmehr der Egoismus des Naturmenschen, das Glückseligkeitsstreben, welches dazu treibt, durch eigenes Handeln sich die dauernde Gunst der übermächtigen Wesen zu erhalten. Im Fortgang aber misst dann Hartmann überall den Wert der einzelnen Religionen an der Art, wie sie das sittliche Verhalten des Menschen auffassen und ordnen; der Stufengang der Entwicklung des religiösen Bewusstseins fällt bei ihm zusammen mit dem Stufengang der Moralisierung des religiösen Verhältnisses. Auf der ersten Stufe ist der Charakter der Gottheit nur erst unbeschränkte Macht zur Erfüllung der Wünsche; dann mischt sich der instinctive Vergeltungstrieb hinein, und der Strafwille der Götter tritt in den Vordergrund; es bildet sich Ge-

bets- und Opferdienst aus. Die Götter erhalten im weiteren Fortgang immer reicheren geistigen und sittlichen Inhalt; sie werden nach dem Ebenbild der menschlichen Art vergeistigt. Auf die Religion der Geschmacksmoral folgt die Religion der Nützlichkeitsmoral, dann die der Gefühlsmoral. In den Offenbarungsreligionen wird sodann der Egoismus durch die Abwendung von den weltlichen Interessen zu denjenigen einer jenseitigen Welt idealisiert, die Bethätigung des Menschen in das Licht einer Mitarbeit an der Förderung des Gottesreiches erhoben. Dies vollzieht sich zuerst in unbefangener Identificierung des Natürlichen und des Geistigen, sodann in der scharfen dualistischen Entgegensetzung guter und böser Götter, wobei jene von aller Beimischung des Bösen gereinigt werden und die Menschen ihre sittliche Aufgabe darin finden, dass sie die bösen Götter bekämpfen helfen. Der abstracte Monismus erhebt sich weiter zur Anschauung des rein Geistigen im Gegensatze zum natürlichen Dasein, bleibt aber in diesem Gegensatze stecken und sucht als Eudämonismus von negativem Charakter sein Ziel in dem rein Negativen, der Erlösung von dem getheilten und bewegten Scheindasein; eben dies aber zwingt ihm die Scheidung in eine esoterische und exoterische Metaphysik, eine esoterische und exoterische Ethik auf. In der Form des absoluten Illusionismus gelangt er weiter zur vollkommen Immanenz einer autonomen Moral und Erlösungslehre, bleibt aber gelähmt durch den Indifferentismus und Quietismus, der sich aus der illusionistischen Metaphysik ergiebt; frei von Dogmen und heteronomen Geboten vermag er sich doch des Ansatzes einer exosterischen Hülle nicht zu erwehren. Im Theismus geht die Idee des Heroentums des Geistes auf als des freudigen Duldens um der Mitarbeit an den providentiellen Zwecken willen, aber allerdings nicht ohne eudämonistischen Hintergedanken; im durchgebildeten Monotheismus wird die Heteronomie zum herrschenden Princip, als notwendiger Durchgangspunkt zur sittlichen Autonomie hin, aber ohne die Fähigkeit, selbst schon den subjectiven Heilsprocess zur angemessenen Durchbildung zu bringen. Der weitere Fortschritt war dann, das Immanenzprincip des Geistes als gleichberechtigtes Moment neben dem der Transcendenz zum praktischen Princip des sittlichen Lebens, die Immanenz der Gottheit im Menschen, indem sie als existierendes Ideal der Gottmenschheit hingestellt wird, zum annähernd erreichbaren Ziele des sittlichen Lebens zu machen; indessen dieser Fortschritt ist getrübt durch historische Fictionen und logische Widersprüche, und es bleibt bei einer widerspruchsvollen Verquickung heteronomer und autonomer Gesetzgebung. So wird denn als letzte Stufe eine mit dem Christentum völlig brechende autosoterische, autonome, kosmotragische (d. h. pessimistische) Immanenzreligion des absoluten Geistes gefordert, eine Religion des concreten Monismus, wo die

Einheit der Gottheit nicht abstract die reale Vielheit ausschliesst, sondern als ihre eigene innere Mannigfaltigkeit in sich einschliesst. Diese letzte abschliessende Phase der Entwicklung des religiösen Bewusstseins ist die Synthese aller früheren Entwicklungsrichtungen, von jeder einzelnen als Ergänzung gefordert und fähig, alle zu umschliessen und in sich aufzuheben. Früher oder später muss diese höchste Synthese sich entwickeln und zum allen Culturvölkern gemeinsamen Besitze werden. Der Entwicklungsprocess ist damit im Princip vollendet und fortan nur noch der feineren und reicheren Durchbildung fähig.

Der Gesichtspunkt, unter welchem Hartmann das religiöse Bewusstsein und seinen Entwicklungsgang in der Menschheit betrachtet, ist ohne Zweifel der richtige und allein angemessene. Von diesem Gesichtspunkte aus wird ihm die Darstellung des Processes der religiösen Idee zu einer Philosophie der Geschichte überhaupt; wenigstens in reichen Andeutungen erhalten wir ein Bild davon, wie unter der Einwirkung des religiösen Gedankenkreises sich die äusseren Formen des Lebens in der Gesellschaft und im Staate gestalten, und welche Rolle die einzelnen Völker in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit auf den Gebieten der materiellen und der idealen Cultur spielen. Dass Hartmann gleichwohl in vielen Punkten für seine Art den Gegenstand aufzufassen die Zustimmung auch derer nicht finden kann, die seinen Gesichtspunkt in den allgemeinsten Umrissen teilen, das liegt an den Absonderlichkeiten, die in seiner Auffassung des Ethischen wie früher so auch hier hervortreten. Insbesondere macht sich die Phraseologie des Pessimismus auch hier über die Maassen breit, und die grundverkehrte Auffassung des an sich so wertvollen Begriffes der sittlichen Autonomie sowie der blinde Hass gegen das transcendente Ziel der Seligkeit in der Einheit mit dem Absoluten trübt das Urteil in den entscheidendsten Punkten. Doch darauf näher einzugehen darf ich mir um so mehr ersparen, als ich mich darüber früher schon geäussert habe. Ebenso wird jedermann die Untersuchungen über die Keime des religiösen Verhaltens bei den Thieren für eine reine Absonderlichkeit halten, die nicht einmal original ist, da Hartmann darin merkwürdigerweise mit Auguste Comte zusammenstimmt. Dass Hartmann das erste Entstehen der Religion nur aus dem Egoismus der sinnlichen Natur zu erklären unternimmt und die sittliche Natur und Anlage des Menschen ausdrücklich von den Entstehungsgründen ausschliesst, ist offenbar falsch und überdies inconsequent; denn bei den Thieren beruft er sich doch ausdrücklich auf das, was eine Analogie zur Moralität bietet, um den Keim des religiösen Verhaltens bei ihnen nachzuweisen, und es ist nicht abzusehen, wie die Moralisirung des Verhältnisses zu den Göttern fortschreitend sich hätte entwickeln können, wenn sie nicht mindestens in schwachen Anfängen

schon von vorn herein darin gelegen hätte. Die Continuität, die im Begriffe der Entwickelung liegt, wäre damit geradezu aufgehoben. Nur so viel wird man mit Recht sagen dürfen, dass das Bewusstsein des Sollens, welches den Charakter der Moralität ausmacht, die Unterscheidung von recht und unrecht, gut und bös im Anfang noch unentwickelt und schlummernd in der Unterscheidung von nützlich und schädlich, wohlthätig und verderblich verborgen war.

In der Darstellung der einzelnen Religionssysteme hat sich Hartmann offenbar auf die neuesten Untersuchungen und auf das gestützt, was gegenwärtig als gesicherte Thatsache gilt. An Fleiss und Studium hat er es nicht fehlen lassen, und seine Irrtümer werden meistenteils die Irrtümer seiner Gewährsmänner sein. Weitere geschichtliche Forschungen werden sicherlich das von ihm entworfene Bild in vielen Zügen berichtigen, wohl auch teilweise die Grundthatsachen, auf die er seine Auffassung stützt, umstürzen; solche Voraussicht kann den Wert seiner Darstellung für die Gegenwart nicht beeinträchtigen. Der Philosoph hat das Seinige gethan, wenn er mit eindringlichstem Verständnis sich die zur Zeit bestbegründeten Resultate der exacten Detailforschung angeeignet hat und darauf seine Schlüsse baut, das vereinzelte Material von Thatsachen, das ihm überliefert ist, mit dem Lichte seiner Begriffe beleuchtet und nachweist, wie wir nach dem gegenwärtigen Stande unserer Kenntnisse in der Masse des Details ein Princip innerer Ordnung und vernünftigen Zusammenhanges zur Geltung bringen können. Eben diese Aufgabe hat sich Hartmann gestellt und mit grosser Virtuosität die Lösung unternommen. Was an dem Material, das er verwandt hat, weniger solide ist, mögen die Gelehrten von Fach untersuchen und berichtigen; uns interessiert dabei an dieser Stelle weit mehr der glückliche Scharfsinn und die tiefsinnige Divination, mit der er die einzelnen Baustücke zum Ganzen zusammengefügt und ihrer Bedeutung für das Ganze nachgespürt hat. Die Art, wie er in den Einzelheiten der mythologischen Vorstellung die darin sich ausdrückende Auffassung metaphysischer und ethischer Fragen aufgezeigt hat, wird man immer meisterhaft nennen müssen. Freilich ist er wohl zuweilen der Gefahr unterlegen, die er bei Gelegenheit selbst angedeutet hat, in die vorhandenen Keime zu viel hineinzulegen; indessen wird man ihm zu gute halten müssen, auf wie unsicherem Boden wir uns in der Kenntnis der alten Religionssysteme trotz aller neueren Fortschritte vielfach doch noch immer bewegen, und wäre auch im einzelnen, z. B. in der Darstellung der indischen, der ägyptischen, der germanischen Religionen sehr viel Unhaltbares untergelaufen, so würde das Princip der Betrachtung und der Versuch, es an dem gegebenen Stoffe durchzuführen, damit an Wert kaum eine wesentliche Einbusse erleiden. Dem empirischen Forscher gesteht man

gern zu, dass auch die Aufstellung einer bei weiterem Fortgange der Forschung nicht stichhaltigen Hypothese, wenn sie nur sonst besonnenem und gründlichem Denken und einer umsichtigen Erwägung der Thatsachen entstammt, ihr hohes Verdienst haben und dem Fortschritte der Wissenschaft sich förderlich erweisen kann; es ist eine einfache Ungerechtigkeit, wenn man über die Hypothesen des Philosophen so viel weniger nachsichtig urteilt.

Jede Construction aus Begriffen hat ihre Versuchungen und Bedenken. Allzuleicht wird das rechte Maass überschritten, auch das Widerstrebende gewaltsam in das Joch einer beherrschenden Einheit eingezwängt. So hat auch Hartmann wohl zuweilen des Guten zu viel gethan, die einzelnen Religionssysteme allzu streng aus einem Princip heraus construiert, der Vielheit zusammenwirkender Motive verschiedenster Art, der allem Historischen anhaftenden unberechenbaren Singularität keine genügende Beachtung zu Teil werden lassen; nicht selten hat er spätere Speculation von halb schon wissenschaftlicher und reflectierter Art mit den ursprünglichen Volksanschauungen in allzu nahe Berührung gebracht und jene in diese hineingedeutet. Dem Unterschiede der Zeiten und Epochen im Geistesleben desselben Volkes ist nicht immer genügend Rechnung getragen, so bei Aegyptern, Indern, Persern. Einen der glänzendsten Abschnitte des Buches, den über die Religion der Germanen, wird man bei der vollkommenen Unsicherheit über das, was an der germanischen Mythologie echt und ursprünglich ist, kaum anders denn als eine schöne, ja hinreissende Gedankendichtung geniessen können. Solche Einwendungen wird der sachkundige Leser in Masse erheben können; aber man muss sich bei alle dem nur das eine gegenwärtig halten, dass ein Buch wie dieses nicht die Wissenschaft abschliessen, sondern für neue Forschung sich offen erhalten und ihr neue Antriebe gewähren will.

Hartmann hat sich von anderen Ausgangspunkten aus erst allmählich in eine wahrhaft historische Anschauung der Dinge hineingelebt. So kommt es, dass er gewisse Reste des rationalistischen Sauerteigs bis auf den heutigen Tag nicht ausgefegt hat. Den Menschen in seinem ursprünglichen Producieren behandelt er allzusehr als individuelle Einzelpersönlichkeit, die nur an ihr eigenes sinnliches Wohlergehen denkt, während die Production der religiösen Vorstellung doch offenbar nicht dem Einzelnen, sondern der Masse, den Völkern und Stämmen zugehört, aus welcher sich die Individuen noch gar nicht zu unterscheidendem Selbstbewusstsein hervorgehoben haben. Recht und Moral lässt er aus solchem Glücksstreben der Einzelnen hervorgehen und daraus erst die gemeinsame Sitte werden, ein ganz undenkbarer Vorgang. In der That ist die Sitte, der einfachste Ausdruck der bestimmten Form der Innerlichkeit, wie sie gemeinsame Eigentümlichkeit der zur Gemeinschaft verbundenen Menschen ist, eben nur aus dem un-

reflectierten Producieren der Gemeinschaft als solcher zu erklären, und von vorn herein ist der Gott, auf welche Weise man auch zur Bildung einer Gottesvorstellung gelangt sein mag, das objective Gegenbild dieser innerlich als vernünftig empfundenen Willensbestimmtheit. Der Sinn für das Gerechte, insbesondere für Wiedervergeltung, das Bewusstsein des Sollens und der Schuld, das Bedürfnis der Sühne ist bei dem Menschen überall das Erste, mindestens genau so alt wie das Streben nach Lust, weil der Mensch eben nie blosses Thier war. Das Begehren des Menschen hat sich nie ausschliesslich auf bloss äussere Güter bezogen, die nie ein menschliches Innere haben wirklich befriedigen können, sondern zugleich auf inneren Frieden, vor allem auf Ehre bei seines gleichen, auf Gunst bei den höheren Wesen. Die Macht der Poesie kommt in Hartmann's Auffassung der ältesten Religionsvorstellungen nicht zu ihrem Rechte. Gewiss war dem Bewusstsein der ursprünglichen Menschengeschlechter der Unterschied von Natur und Geist noch in keiner irgend deutlicheren Weise aufgegangen; aber es genügt nicht mit Hartmann zu sagen, sie hätten das Geistige als natürlich aufgefasst, man muss hinzufügen, dass sie auch das Natürliche geistig aufgefasst haben. Es ist nicht richtig, dass sie von beiden nur eines oder das andere gehabt hätten: vielmehr sie hatten beide, aber als eines und relativ ungeschieden. Die Natur ist demnach für den ursprünglichen Menschen nicht, was sie für uns ist, blosse Natur; er sieht in ihr schon den Geist, und wie er sich als Natur fasst, so trägt er auch sich in die Natur hinein. Ihm ist das, was für uns nur in vermittelter Weise auf der einen Seite die Sache und auf der anderen Seite ihre symbolische Bedeutsamkeit ist, unmittelbar eins: das Licht ist ihm das Gute, das Rechte, die Freiheit, die Erkenntnis selber, ebenso umgekehrt das Dunkel. Erde und Himmel, Wasser und Luft, Wärme und Kälte sind ihm unmittelbar geistige Potenzen; was uns Metapher scheint, ist sein unmittelbares Bewusstsein und Lebensgefühl. So allein wird die Schöpfung der Sprache, der Religion, der Sitte verständlich; so ergiebt es sich, dass der Anfang des religiösen Lebens selber religiös sein muss, Beziehung des endlichen Willens auf den vorgestellten unendlichen Willen. Die sittliche Bestimmtheit des Willens lenkt die gesammte Thätigkeit des Vorstellens, Praktisches und Theoretisches steht in unlösbarem Zusammenhange, die Phantasie arbeitet im Dienste des unmittelbaren Selbstgefühles; so ist es ein ganz vergebliches Unternehmen, diese Elemente von einander scheiden zu wollen und das Thierische der sinnlichen Selbstsucht gewissermaassen zum zufälligen Anknüpfungspunkt zu machen, den die Vorsehung listig benutzt habe, um die religiöse Entwicklung der Menschheit einzuleiten. Danach scheint uns insbesondere der grundlegende Abschnitt über die „Moralisierung des religiösen Verhältnisses“

(S. 70—80) durch rationalistische Aeusserlichkeit der Gesichtspunkte wesentlich beeinträchtigt zu sein. Hervorheben dagegen als vorzüglich gelungen dürfen wir den Abschnitt über die drei Hauptgötterkreise des Naturdienstes: Himmel, Sonne, Gewitter (S. 40—55), der ausserordentlich lichtvoll und geradezu abschliessend erscheint, sowie die tief eindringende Darstellung der verschiedenen Bedeutungen des Opfers (S. 80—93), die für die Kunst und den Scharfsinn des Darstellers als bezeichnendste Probe gelten darf.

Die Reihenfolge der Stufen, in denen sich nach Hartmann's Auffassung die Entwicklung des religiösen Bewusstseins vollzieht, haben wir oben unter dem Gesichtspunkte der sich ablösenden grundlegenden ethischen Anschauungen in aller Kürze skizziert; wir fügen jetzt die Erwähnung der bestimmten Religionssysteme hinzu, in denen sich jene Principien verwirklicht haben. Der Ausgangspunkt ist von selbst gegeben. An das Erwachen des religiösen Bewusstseins schliesst sich als erste Verdichtung desselben zu concreter Gestalt der unbefangene Naturdienst, der Naturalismus, und zwar als erste Stufe desselben der „naturalistische Henotheismus", wie ihn Hartmann bezeichnet. In der Aufstellung des Begriffes des Henotheismus schliesst sich Hartmann mit vollem Recht an Max Müller an, der ihn zuerst genauer bestimmt hat. Er bezeichnet diejenige Stufe des Bewusstseins, wo weder die Einheit noch die Vielheit des Göttlichen mit unterscheidender Reflexion deutlich vorgestellt wird, wo man also in jedem Gotte den Gott schlechthin, die Gottheit erblickt, so dass es relativ gleichgültig ist, in welcher besonderen Göttergestalt der Gott verehrt wird. Die wesentliche Einheit der verschiedenen Göttergestalten drückt sich in der Vorstellung der Verwandtschaftsverhältnisse zwischen den Göttern aus. Der Gott erscheint dem Bewusstsein als endliches beseeltes Individuum mit noch unentwickelter Anlage zur Persönlichkeit, seine Absolutheit wird vorgestellt als unbeschränkte Macht zur Erfüllung der Wünsche. Schwindet die Einheit des Göttlichen aus dem Bewusstsein, ohne dass es zur Vergeistigung der vorgestellten Götter kommt, so tritt der Verfall des Henotheismus ein; es kommt zum reinen Polytheismus, Dämonismus und Fetischismus. Ein Priesterstand bildet sich, der durch die Fähigkeit der Ekstase in Concurrenz mit den Dämonen tritt; statt des Gebetes tritt die Mantik, statt des Opfers die Zauberei ein.

Die zweite Stufe des Naturalismus bildet die „anthropoide Vergeistigung des Henotheismus". Die Götter erhalten reicheren geistigen und sittlichen Inhalt in der Form menschenähnlicher Persönlichkeit; dabei droht die Gefahr des Verfalles in blossen Polytheismus, welcher durch die Gegenwirkung des religiösen Bewusstseins der besseren Volkselemente

nicht mit genügendem Erfolge abgewehrt wird, weil die Voraussetzungen sich nicht völlig aufheben lassen. Zuerst erscheint hier die „aesthetische Verfeinerung des Henotheismus im Hellenentum“ mit ihren drei Perioden: der aristokratischen, der demokratischen und der monarchischen, letztere etwa seit Alexander dem Grossen. Von der natürlichen Realität war hier zur künstlerischen Idealität fortgegangen, und damit unbewusst in der Geschmacksmoral eine wenn auch nur einseitige Quelle echter autonomer Moral eröffnet. Neben den durch fortschreitende Humanisierung der Naturmythen verklärten Göttern werden die aus natürlichen und geschichtlichen Zügen zusammengesetzten Gestalten der Heroen verehrt; der Cultus trägt aesthetischen Charakter, die Moral macht Maass und Harmonie zu ihrem Princip. Ursprünglich bleibt die Vorstellung eines jenseitigen Lebens rein schattenhaft; im demokratischen Zeitalter erlangt der Mysterienkultus mit seinen transcendenten Hoffnungen und Mysterien seine Bedeutung, und die Vorstellung der Moira sucht den Polytheismus zu überwinden; energischer geschieht dies durch die Ausbildung der Zeusreligion in der dritten Periode, welche die Empfänglickeit für das Christentum vorbereitete. Die nächste Stufe bildet die „utilitarische Saecularisierung des Henotheismus im Römertum“, eine Religion der Ceremonieen und des Aberglaubens ohne Tiefe und Innerlichkeit. Der Begriff der Fortuna publica wird zur Gottheit erhoben, das Princip der Moral ist das social — eudämonistische, die Ehre höchstes Motiv. Hier erlangt, indem die Familie in ihrer Bedeutung für den Staat gewürdigt wird, das Weib seine hohe Stellung, der Wille des Ganzen erscheint als das durchgebildete System der Rechtsordnung; in der Apotheose des Kaisers drückt sich die Bedeutung aus, die man dem Staate und dem Rechte beilegt; die Schranken der Nationalität werden durchbrochen und die Idee des Kosmopolitismus ausgebildet. Endlich wird die „tragisch-ethische Vertiefung des Henotheismus im Germanentum“ betrachtet, in der zum ersten Mal das Gemüt zu seinem Rechte kommt und das Schuldbewusstsein und Sühnebedürfnis zum leitenden Grundgedanken wird. Der Mythos des Weltenjahres verschlingt sich mit dem Jahresmythos; der Mensch steht auf Seiten der Götter im Kampfe gegen die schädlichen Mächte; aber der Kampf ist hoffnungslos, der Sieg der Feinde lässt sich nicht hindern, nur hinausschieben. So tritt das Tragische in den Mittelpunkt des Bewusstseins, und eine tragisch-heroische Stimmung durchdringt den ganzen Vorstellungskreis. An dem Anfang der Weltentwicklung liegt die Schuld, nicht als eine auf einmal begangene und dann nur fortgepflanzte, sondern als eine unvermerkt sich einschleichende und stetig wachsende. Die Götter selbst sind schuldvoll; der eine schuldlose fällt als Opfer noch vor der allgemeinen Sühne. In den Göttern selbst

lebt die sittliche Weltordnung als das ihre Vielheit einigende Band, und an ihr messen und richten sie ihre eigene Schuld. Die Götter sind vergänglich, in ihrem Untergange triumphiert das Göttliche; indessen widerspruchsvoll wird für die Fortdauer des vorhandenen Weltzustandes gekämpft, und der neue Weltfrühling bleibt eine blosse Perspective ohne die Kraft eines treibenden Motivs. So blieb der hier eingetretene Grundzug einer autonomen Sittlichkeit zwar ohne volle Entwicklung, machte aber das Volk der Germanen zum geeignetsten Boden für die Entfaltung aller im Christentum enthaltener Kräfte.

Nachdem wir so von der Auffassungsweise des Verfassers einige Proben gegeben haben, beschränken wir uns im Folgenden auf blosse Aufzählung der einander folgenden Stufen. Als Abschluss des Naturalismus wird die „theologische Systematilierung des Henotheismus“ betrachtet, wie sie als „naturasistischer Monismus im Aegyptertum“, als „Seminaturalismus im Parsentum“ auftritt. Auch auf diesem seinem Höhenpunkte hat sich der Naturalismus unfähig erwiesen, den Widerspruch zu lösen, dass die Naturmacht zugleich als geistiger und persönlicher Gott angeschaut werden soll. Daraus ergiebt sich als Postulat des religiösen Bewusstseins der Supranaturalismus als der zweite Standpunkt des religiösen Bewusstseins, Supranaturalismus nicht im Sinne der geläufigen theologischen Terminologie, sondern in dem Sinne, dass das Göttliche nicht Natur, sondern über der Natur stehender und sie durchwaltender Geist ist, und zwar erscheint der Supranaturalismus geschichtlich als abstracter Monismus und als Theismus; im concreten Monismus ist dann erst die Bewegung wirklich abgeschlossen und das Ziel erreicht. Der abstracte Monismus oder die idealistische Erlösungsreligion gestaltet sich zum Akosmismus im Brahmanismus, zum absoluten Illusionismus im Buddhismus. Der Theismus ist die Religion der Juden, zunächst als primitiver Monotheismus, auf Grund des naturalistischen Henotheismus des alten Israel durch die monotheistische Reform der Propheten durchgebildet; er entwickelt sich weiter zur Gesetzesreligion oder Religion der Heteronomie im Mosaismus des vorexilischen Gesetzbuchs und in dem der ersten Generationen nach der Rückkehr aus dem Exil, darauf im eigentlichen Judentum im engeren Sinne, wo der Monotheismus vollständig vergeistigt und universalisiert wird, der Opferkultus erblasst, Schriftstudium und Wohlthätigkeit in erster Linie betont werden, die Auferstehungs- und Unsterblichkeitslehre und die Vorstellung eines Gottesreiches der Vollendung im Jenseits hinzutritt, und endlich in den Reformversuchen innerhalb der Gesetzesreligion, wo die Gestalten Hillel's, des Essäismus, Johannes des Täufers, Jesus von Nazareth und des Judenchristentums an uns vorüberziehen, woran

sich als wesentlich gleichartig der Islam anreiht. Weiter bildet sich der Theismus durch als die realistische Erlösungsreligion in der heterosoterischen Christus-Religion, dem tritheistischen Henotheismus, dessen Stifter Paulus und nächst ihm Johannes sind. Den Abschluss bildet der Abschnitt: „Die Religion des Sohnes und die Religion des Geistes“, in welchem gezeigt wird, dass der Fortgang von der Religion des Sohnes zur Religion des absoluten unpersönlichen Geistes das eigentlichste Postulat des Evolutionismus, ein zugleich conservatives und fortschrittliches Verhalten ist. Es ist die Religion der Immanenz des absoluten Geistes im individuellen, der autosoterischen Erlösung; statt der singulären typischen Realisierung des Immanenzverhältnisses in der historischen Einzelpersönlichkeit des Gottessohnes tritt hier die universelle concrete Realisierung desselben in allen Gläubigen ein; auf die Phantasieen von einem Jenseits mit seinem transcendenten Eudämonismus wird verzichtet. Diese Religion des Geistes kann ebenso wenig mehr Christentum wie Theismus heissen, sondern concreter Monismus wird ihr rechter Name sein.

Mancherlei muss bei dieser Anordnung befremdlich erscheinen, und sehr vieles davon hat kaum Aussicht, trotz solcher Befremdlichkeit aus überzeugenden Gründen acceptiert zu werden. Zuerst ist schon die Scheidung nach Naturalismus und Supranaturalismus kaum eine glückliche. Denn geht die Entwicklung vom Naturalismus aus, so geht sie doch auch schon mit dem ersten Schritte, den sie thut, vom Naturalismus fort in das Uebernatürliche hinein, oder vielmehr das Natürliche gilt ihr auch im ersten Augenblicke schon nicht als ein bloss Natürliches; Supranaturalismus in Hartmann's Sinne ist alle Religion, nur nach Graden des Supranaturalismus könnte man scheiden, und die Grenzlinie, die Hartmann zieht, könnte an jeder anderen Stelle mit dem gleichen Recht gezogen werden. Ueberdies, es kann ein Anordnungsprincip nicht das richtige sein, in dessen Consequenz die griechisch-römische Religion auf weit tieferer Stufe zu stehen kommt als die aegyptische, persische, indische. Hartmann hat sich dabei offenbar von einer einseitigen Intention täuschen lassen und nicht die Religion gesehen wie sie gesehen sein will im lebendigen Zusammenhange mit allen aus ihr fliessenden und durch sie befruchteten Culturrichtungen. Er hat teils die Tendenz auf Vereinheitlichung und Systematik in der Religion in ihrem Werte für das religiöse Verhältnis überschätzt; teils hat er dem Religionssystem selber zu gute gerechnet, was spätere Theosophie und Speculation hineingetragen hat; teils endlich hat er in solchen unklaren und halben, verschwommenen und begriffslosen Ahnungen mehr gefunden als darin liegt. Wird doch einmal dem Aegyptertum und dem Brahmanismus zu Gute gerechnet, was bei den betreffenden Völkern Letztes und Höchstes auf dem Gebiete der religiösen Anschauung

durch die speculative Theosophie produciert worden ist: dann hätte nicht vergessen werden sollen auch das in Anrechnung zu bringen, dass aus dem Griechentum die Wissenschaft hervorgegangen ist, und dass die Philosophie doch eine ganz andere Macht geistiger Aufhellung und wahrhaft menschlicher Selbsterkenntnis bewährt hat als alle jene unbeholfenen Phantastereien. Der Gang der Geschichte ist bei Hartmann geradezu umgekehrt, die echten Kriterien des Wertes mit falschen vertauscht. Was will aller Krimeskrams orientalischer Mythologie und Theosophie sagen gegen diese Götterdreiheit: Zeus, Athene und Apollon, in der schon die ganze griechische Kunst und Dichtung, die Politie und bürgerliche Freiheit, das Gesetz und die Wissenschaft, die edelste Menschlichkeit und die Harmonie der Gesittung enthalten ist? Es wird doch wohl dabei bleiben, dass der griechische Olymp, die Götterwelt Homer's, die höchste Erscheinungsform des religiösen Bewusstseins ist unter allen, wenn wir das auf dem Sinai offenbarte Gesetz ausnehmen, und dass auch an echt sittlichem Ideengehalt das Hellenentum in seiner religiösen Entwicklung von taufrischer Kindheit bis auf die Jahre männlicher Mündigkeit in der Philosophie um ein unendliches erhaben ist über die kindischen Fratzen und die phantastischen Ungeheuerlichkeiten des orientalischen Wesens. Nicht an Aegypten oder Indien, nicht an Buddhismus oder Parsentum hat das Christentum seine nächsten Vorgänger gehabt, sondern am Hellenismus, und wo man aus jenen vereinzelte Elemente in das Christentum zu übertragen versucht hat, da ist hässliche Verzerrung die Folge gewesen.

Fast die Hälfte des Buches nimmt die äusserst sorgfältige Darstellung des Theismus, d. h. derjenigen Religionsanschauungen ein, die sich bei den Juden entwickelt haben, und der Fortbildung derselben im Christentum. Hartmann schliesst sich hier der allermodernsten Anschauung an; er beruft sich insbesondere auf Kuenen, Hermann Schultz, Wellhausen. Ob es dem Philosophen frommt, sich in diesem Umfang auf die Fragen, die ohne Aussicht eines befriedigenden Abschlusses der immer neu umschmelzenden Thätigkeit der historischen Kritik unterliegen, und auf das theologische Detail von fragwürdigster Art einzulassen, wollen wir dahingestellt sein lassen: die Aufgabe, den Ideengehalt der verschiedenen Entwicklungsstufen darzulegen, war jedenfalls auch auf andere Weise zu lösen. Bei allem Zweifel an dieser Art, das Geschichtliche zu rationalisieren wird man der tief eindringenden Analyse der sittlich-religiösen Bewusstseinsformen, wie sie nach einander auftreten, seine Anerkennung nicht versagen können. Aber unmöglich kann eine Auffassung des Judentums richtig sein, nach welcher „die Busspsalmen der prophetischen Zeit, in welchen die religiöse Innigkeit des sittlichen Vertiefungsstrebens ihren klassischen Ausdruck gefunden hat, in der gesammten israelitisch-jüdischen Religions-

entwicklung als systemwidrige Ungehörigkeiten dastehen, welche nur wegen der hinreissenden Gewalt ihrer Gefühlswärme geduldet werden."

In noch ganz anderem Maasse geschichtswidrig ist es, wenn Hartmann von der Lehre und dem Leben Jesu von Nazareth als von einer ganz unbedeutenden Episode in den Reformbestrebungen des Judentums spricht und die an ihn sich anschliessende Richtung, das vorpaulinische Judenchristentum, als eine etwa mit Sadducäismus, Pharisäismus, Essäismus gleichartige, noch ganz auf dem Boden des Judentums sich bewegende Secte, als die Gesetzesreligion der in materieller und geistiger Hinsicht Armen bezeichnet. Am aller auffallendsten aber ist das, dass Hartmann, nachdem er in seiner Art die paulinisch-johanneische Auffassung des Evangeliums wiederzugeben gesucht hat, von der weiteren Entwicklung und Geschichte des Christentums auch nicht eine Silbe weiter sagt, als höchstens dies, dass die Unterschiede zwischen den einzelnen christlichen Kirchen unbedeutend seien und der Wiedervereinigung der Protestanten mit dem römischen Katholicismus eigentlich kein wesentliches Hindernis im Wege stehe; das werde sich ebenso machen, wie sich die Vereinigung zwischen Lutheranern und Reformierten gemacht habe, die man so lange für ebenso unmöglich gehalten. Von aller der Bereicherung und Entfaltung, die christliche Lehre und christliches Leben in neunzehn Jahrhunderten erfahren, von allem was das Christentum der Cultur der Menschheit geleistet, von der Umgestaltung von Staat und Recht, Kunst und Wissenschaft, nicht eine Silbe, und wenn die paulinische Lehre selber als ein etwas modificierter Pharisäismus betrachtet wird, so ist also auch das Christentum aller Jahrhunderte nichts anderes und nichts besseres.

Es ist überhaupt auffällig, dass Hartmann gegen alles gerecht sein kann, nur nicht gegen das Christentum. Noch in der „Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins" (S. 805) meint er, zufällig sei das Christentum die Religion derjenigen Völker geworden, welche höhere Gemüts- und Geistesbildung mit religiösem Sinne verbunden hätten, um nur nicht dem Christentum das Verdienst zuzugestehen, dass es den Menschen vermenschlicht, die Natur bezwungen und die Welt durchgeistigt hat. Allmählich ist er bis zu dem Zugeständnis fortgeschritten, dass der Theismus doch höher stehe als der „abstrakte Monismus", das Judentum höher als der Buddhismus, und dass das Christentum von allen vorhandenen und geschichtlichen Religionen die höchste sei. Nur eine Religion steht noch höher, nämlich die Hartmann'sche Religion der Zukunft, die Synthese von Christentum und brahmanisch-buddhistischem Monismus. Aber ist es nicht ein entschiedener Rückfall in längst überwundene Manieren, wenn der Philosoph es unternimmt, nicht bloss die vorhandene Religion zu begreifen, sondern auch die wahre und rechte Religion erst zu machen? Von den Requisiten eines

Religionsstifters hat Hartmann kein einziges, das für seinen Beruf spräche, und sein Versuch, die wahre neue Religion zu zeichnen, die noch gar nicht da ist, muss einfach zu jenen Absonderlichkeiten gezählt werden, von denen oben die Rede gewesen ist. So ist denn auch hier wieder dasselbe der Fall, wie in seinen früheren Werken, dass nachdem man seinen Entwicklungen lange mit lebhaftem Interesse und teilweiser Zustimmung gefolgt ist, gerade der Schluss abstossend und wie eine vollkommene Enttäuschung wirkt.

Der Denker, der die vorhandenen Rechtssysteme analysiert und philosophisch am Begriffe des Rechtes misst, wird nicht umhin können, auch die Postulate, die eine künftige Entwicklung des Rechtes zu erfüllen hat, zu bezeichnen und so gewissermaassen auch das bessere Recht der Zukunft zu entwerfen; aber er wird die Besonnenheit haben müssen, zu bedenken, dass er seine Anschauungen eben dem geschichtlich vorhandenen Bestande, seiner Umgebung und der ganzen vorangegangenen Rechtsbildung verdankt. Ein für unsere heutige Bildung völlig utopisches, von unseren Rechtsbildungen im Princip abweichendes Recht als das Ideal des Rechtes zu zeichnen, ist das traurige Vorrecht der Unwissenden, der Ungebildeten oder Halbgebildeten. Mit dem Geschäft, auf Grund der Analyse der geschichtlichen Religionen den Gang der künftigen religiösen Entwicklung zu zeichnen, steht es nicht anders. Wir alle, — Hartmann eingeschlossen, — könnten wohl wissen, dass was wir an religiösen Anschauungen und Ueberzeugungen haben, wir alles dem christlichen Bildungskreise verdanken, der uns rings wie die Atmosphäre umgiebt, in der wir athmen. Wir können wohl für die weitere Entwicklung des Christentums Postulate, Erwartungen und Vermutungen aussprechen; aber die eine wahre Religion der Zukunft, die schlechterdings nicht Christentum und auch keine andere irgendwo vorhandene geschichtliche Religion ist, die Religion des Landes Utopien aufstellen, das ist immer wieder die alte durchaus unhistorische, rationalistische Anschauung von der Natur- oder Vernunftreligion, die sich ein besonders kluger Kopf ausklügelt, der es im Vertrauen auf seine Absolutheit wagen darf, die ganze Geschichte der Menschheit und alle vergangenen und lebenden Geschlechter zu meistern.

Dass Hartmann vom Christentum um jeden Preis völlig loskommen will, das ist doch nur die Frucht seiner Ungerechtigkeit gegen dasselbe und der Einseitigkeit der Auffassung, in die er sich hineingeredet hat. Bei jeder der anderen Religionen, die er behandelt, versteht er es mit Meisterschaft, den in ihren Symbolen und Geschichten ruhenden Ideengehalt zu extrahieren; das Christentum betrachtet er mit derselben Buchstäbelei und derselben Kurzsichtigkeit, wie etwa die abgestorbenste und geistverlassenste Orthodoxie vor zweihundert Jahren es gethan hat. Weder Augustinus noch Scotus Erigena, weder Thomas v. Aquino noch Eckhart,

weder Cusanus noch Spinoza, weder Kant noch Hegel, weder Schiller noch Göethe, weder Luther noch Calvin, weder Pascal noch Fénélon kommen in seinen Gerichtskreis, wenn von Christentum die Rede ist; Meister Eckhart, der einmal erwähnt wird, soll gar im „abstrakten Monismus" stecken geblieben sein, er der in völligem Einverständnis mit dem Thomismus die unerschöpfliche Fülle in der göttlichen Einheit aufzuzeigen sich zur hauptsächlichen Aufgabe gestellt hat! Was irgend echtes unter den Hartmann'schen Anforderungen ist, das ist auch schon im Christentum enthalten. Sein „concreter Monismus", über dessen Recht in der Philosophie wir hier nicht streiten, hat freilich mit Religion überhaupt nichts zu thun und ebensowenig Aussicht, in die Religion eines Culturvolkes überzugehen, wie sein Pessimismus, oder wie seine das Individuum aus jedem Zusammenhange vernünftiger Lebensgemeinschaft loslösende „Autonomie", oder wie sein Hass auch gegen den vernünftigen Eudämonismus. Nicht leicht wird ihm jemand das Kunststück nachmachen, mit dem er einerseits in der „Autonomie" das Individuum rein auf sich selbst stellt, andererseits in dem Anti-Eudämonismus jedes Selbstgefühl und jedes Selbst im Wollen aufhebt. Denn soll jede Art der Selbstbefriedigung als Zweck des Willens verdammlich sein, so ist damit jedes Zwecksetzen überhaupt unmöglich gemacht; wo ich will, da will ich das was ich will, und ich kann nicht wollen ohne den Zweck der Selbstbefriedigung. Jede andere Art von Genuss als Zweck des Wollens mag verworfen werden, aber wenigstens der Zweck, mich in der Realisierung meines wahren Selbst und in meiner Vereinigung mit Gott zu geniessen, muss als berechtigter höchster Zweck gelten, oder es kommt gar kein Wollen zu Stande. Das „Kosmotragische" ist demnach nicht der Untergang überhaupt, sondern die Geburt des Geistes aus dem Untergang der Sterblichkeit: das wird wohl der Inhalt der wahren Religion sein und bleiben.

Indessen, man muss Hartmann nehmen, wie er eben ist; viel anders wird er kaum noch werden können. Auch so bringt er des Guten und Vortrefflichen ausserordentlich viel, und er bringt es auch in seinem Buche über das religiöse Bewusstsein der Menschheit, das ich nicht anstehe, als sein bestes und durchgebildetstes Buch zu bezeichnen. Niemand wird das Buch ohne die reichste Belehrung und Anregung, niemand ohne wirklichen Genuss an dem Scharfsinn und an der Kunst des Darstellers und Systematikers lesen. Ist die Anordnung bei Hegel geschichtlich treuer und richtiger, der Zusammenhang vielseitiger, die Betrachtung objectiver, steht überhaupt Hegel dem Genius der Geschichte um ein unendliches näher, so ist bei Hartmann der Gesichtspunkt für die Auffassung der Religion zutreffender, das Detail dem Fortschritt der Forschung angemessen reicher, die begriffliche Durchdringung des specifisch Religiösen, soweit nicht Hartmann's unliebsame Eigen-

heiten störend eingreifen, eine weiter geförderte. Um dieser Vorzüge des Buches willen habe ich mir Ihre Aufmerksamkeit für diese Darstellung in Anspruch zu nehmen erlaubt und kann jetzt zum Schlusse nur wünschen, dass auch Ihnen das Interesse des Gegenstandes gross genug scheinen möchte, um die Länge meiner Ausführungen zu rechtfertigen.

Herr Professor Michelet erwiederte Folgendes:

Wenn Hr. Prof. Lasson das letzte Werk Eduards v. Hartmann, über welches er uns so eben seinen Bericht abgestattet hat, dessen bestes und durchgebildetstes nennt, so begründet er dies Urtheil durch eine überschwängliche Lobeserhebung nicht nur über den allgemeinen Standpunkt des Verfassers, sondern auch über dessen Ausführungen im Einzelnen. Ist aber damit unsere Erwartung auf's Höchste gespannt, so könnten wir versucht sein zu fragen:

Quid dignum tanto feret hic promissor hiatu?

Wobei wir den Ausdruck: Versprecher, zunächst sowohl auf den Urheber des Buchs, als auf dessen Beurtheiler beziehen möchten. Denn einerseits schlägt das Hochpreisen bald in sein gerades Gegentheil um: und andererseits enthalte ich mich, den Bericht mit seinem Gegenstande darauf hin zu vergleichen, ob sich etwa Unrichtigkeiten in der Darstellung eingeschlichen hätten. Indem ich vielmehr die Genauigkeit des Berichts billiger Weise voraussetze, beabsichtige ich nur, zu untersuchen, in wie weit der Bericht mit sich selber in Uebereinstimmung sei.

An einer der Betrachtung des ganzen Werks vorausgeschickten, mehr als die Hälfte des ganzen Vortrags einnehmenden Uebersicht über die verschiedenen Auffassungen der Religion, welche als feste Grundlage für die Beurtheilung dienen soll, wäre nichts auszustellen, als Dies: dass sie mehr nur die formelle Seite der Religion, ihr Verhältniss zur Wissenschaft, zum Staate, zur Kirche, zu den verschiedenen Bildungsstufen der Menschheit, in Betracht zieht; den Inhalt dagegen, der doch gerade für die zu erörternde Entwickelung des religiösen Bewusstseins das Wichtigste gewesen wäre, fast ganz unberücksichtigt liegen lässt. Es wird nur angegeben, dass viele Philosophen die Moral zum eigentlichen Inhalt der Religion machen. Aber selbst bei der moralischen Vernunftreligion Kants z. B. wird durchaus übergangen, dass er der Sohnschaft Christi für uns lediglich die Bedeutung beilegt, das Princip des Guten, als die vom Himmel herabgestiegene, in unserer Brust Mensch gewordene Idee der Gottheit, zu sein. Vom Christenthum erfahren wir nur, dass es die vollendetste Religion sei, in welcher sich die Vereinigung Gottes und des Menschen vollbracht habe: ferner dass Schleiermacher den Grund der Religion in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl von der absoluten Ursache erblickt,

Fichte den Gesichtspunkt der Immanenz festgehalten habe. Höchstens da, wo Hr. Lasson den Hegel'schen Entwickelungsgang der verschiedenen Religionen von der der Zauberei bis zum Christenthum schildert, bezeichnet er durch Ein Wort den Inhalt dieser geschichtlichen Stufen: Einheit von Natur und Geist; die Religionen der geistigen Individualität, als Erhabenheit, Schönheit, Zweckmässigkeit; und endlich die Religion des Geistes. Ueber David Strauss und die religionsphilosophischen Bestrebungen der andern Mitglieder der Hegel'schen Schule verlautete kein Wort.

Beginnen wir mit dem Widerspiel, das der Bericht uns über einzelne Punkte des Hartmann'schen Buches darbietet: so sieht der Redner in dieser Entwickelungsgeschichte des religiösen Bewusstseins nichts geradezu Neues, als dass der Verf. den Brahmanismus und den Buddhismus bei der Bildung einer neuen sich vorbereitenden Religionsform heranziehen will. Indessen auch Das kann ich schlechterdings nicht als original ansehen, da die Anbetung Buddha's und das Versenken in den Zustand Nirwana bereits ein Steckenpferd Schopenhauer's gewesen ist. Ferner tadelt der Berichterstatter, Hartmann könne gegen Alles gerecht sein, nur nicht gegen das Christenthum; von diesem wolle er um jeden Preis loskommen. Das Hereinziehen des Buddhismus sei ein Rückfall in längst überwundene Standpunkte; durch das Unhistorische seiner Darstellung steche Hartmann sehr von Hegel ab; das Judenthum fasse er ganz unrichtig auf; mit derselben Kurzsichtigkeit betrachte er das Christenthum, ohne den in seinen Symbolen vorhandenen Gedankeninhalt herauszuziehen; die Lehre Jesu von Nazareth sei ihm eine unbedeutende Episode in den Reformbestrebungen des Judenthums; er schweige von Allem, was das Christenthum für die Cultur der Menschheit geleistet habe.

Endlich spottet Lasson viel über die Absonderlichkeiten sowohl des Stils, als der Gedanken, die ihm in Hartmanns Buche aufgestossen seien; wovon ich nur ein recht schlagendes Beispiel anführen will. Den Keim des Religiösen finde der Verfasser schon bei den Thieren, nämlich in ihrer verehrungsvollen Scheu vor höhern Wesen, in der Furcht vor deren Macht u. s. w. Wozu Lasson bemerkt, diese Vorstellung sei nicht einmal original, indem man sie schon bei August Comte antreffe. Wird man dabei unwillkürlich an den Hund erinnert, dem Hegel das Schleiermacherische Abhängigkeitsgefühl zuschreibt: so möchte ich doch hiergegen einwenden, dass diese Religion dem Hunde nicht von Natur, sondern erst, als er Hausthier wurde, gekommen ist, da sein in den Wäldern lebender wilder Ahnherr Wolf solche Anhänglichkeit, Treue und Unterwürfigkeit gegen den Menschen eben nicht zu zeigen pflegt. Wie stimmen aber, müssen wir fragen, alle diese einzelnen Ausführungen zu der gerühmten: hochausgebildeten Kunst der Darstellung, zu der Tiefe der Anschauung und zu der Energie

des Scharfsinns u. s. w.? — um nicht noch die übrigen *epitheta ornantia* anzuführen, mit denen Lasson seinen Verfasser überschüttet. Was bleibt, fragen wir weiter, nach allen solchen Abstrichen noch unversehrt im Buche stehen?

Ebenso grell ist der Widerspruch, der sich in des Redners Urtheil über die eine Hauptsache des Hartmann'schen Werkes kund giebt. Erst allmälig und spät habe sich Hartmann von andern Ausgangspunkten in eine wahrhaft historische Anschauung der Dinge hineingelebt. Von einem richtigen und allein angemessenen Gesichtspunkte, aus dem der Verfasser jetzt das religiöse Bewusstsein betrachte, werde der Process desselben in diesem Werke zu einer Philosophie der Geschichte überhaupt; es gestalte sich daher zu einer Fortführung und wesentlichen Ergänzung der bisherigen Bemühungen; Hegels Vorbild sei für ihn wegweisend geworden, und er wetteifere mit diesem an Reichthum der Anschauungen und Vielseitigkeit der Interessen. Aber kaum haben wir alle diese im hellsten Glanze strahlenden Lichtseiten des Bildes an uns vorübergehen lassen, so wendet sich auch das Blatt und zeigt uns die dunkelsten Schattenrisse. Der Schluss wirke abstossend und wie eine vollkommene Enttäuschung. Und nun lässt der Redner an Hartmanns Darstellung keinen guten Faden, weder in Bezug auf die Form, noch auf den Inhalt des religiösen Bewusstseins, wie Hartmann es sich in dessen Vollendung ausmale.

Die Form anlangend, wirft Lasson dem Verfasser vor, dass ihm mit dem Christenthum die Bewegung keinesweges abgeschlossen sei; er fordere eine Religion der Zukunft, wolle die wahre und rechte Religion erst machen. Von den Requisiten eines Religionsstifters besitze Hartmann aber kein einziges. Ein Ideal der Religion aufzustellen, sei nicht besser, als das Recht der Zukunft zu entwerfen. Hier will der Berichterstatter offenbar zwei Streiche mit einem Male führen. Indem er Hartmanns Religionsphilosophie angreift, sucht er seine jüngst in diesem Kreise angegriffene Rechtsphilosophie zu vertheidigen. Da muss ich mich denn unbedingt auf Hartmanns Seite schlagen. Lasson schiebt den Lehrern einer zukünftigen Religion oder eines zukünftigen Rechts etwas in die Schuhe, woran sie gar nicht im Entferntesten gedacht haben: als wollten sie ein von allem Vorangegangenen abweichendes Ideal im Lande Utopien verzeichnen; er nennt solches Unternehmen das traurige Vorrecht der Unwissenden, der Ungebildeten oder Halbgebildeten. Hier frage ich aber: Warum erträumt er sich Pinsel, um sie zu Utopisten zu stempeln. Mit klarerem Bewusstsein giebt er indessen hinterher selber zu, dass wir wohl Postulate, Erwartungen, Verbesserungen, als die Ergebnisse einer künftigen Entwickelung entwerfen dürfen. Nun etwas Anderes will doch Hartmann mit seiner Religion der Zukunft, und alle wirklichen Rechtsphilo-

sophen, die ein Vernunftrecht als die Vollendung des historischen Rechts aufstellen, platterdings nicht.

Aber hauptsächlich ist dann der Inhalt der Hartmann'schen Religionsphilosophie unserem Redner widerwärtig: sie sei die Synthese von Christenthum und Brahmanisch-Buddhistischem Monismus; Hartmann sei von blindem Hass gegen das transscendente Ziel der Seligkeit eingenommen; es mache sich die Phraseologie des Pessimismus breit; der Verfasser zeige uns das nicht leicht nachzuahmende Kunststück, einerseits in der Autonomie das Individuum rein auf sich selbst zu stellen, andererseits in dem Anti-Eudämonismus jedes Selbstgefühl und jedes Selbst im Wollen aufzuheben. In diesem unaufgelösten Gegensatze gipfelt das Urtheil des Berichterstatters, und, wie es diesem scheint, auch der berichtete Gegenstand. Es sieht hiernach so aus, als ob der Hass der Dialektik, der Hartmann sein ganzes Leben hindurch beseelte, sich dadurch an ihm bestraft gemacht hätte, dass diese Kunst der Methode ihn rathlos vor einer unüberwindlichen Antinomie hätte stehen lassen. Wäre Dem so, dann müsste allerdings die Anfangs aufgeworfene Lateinische Frage sowohl für den Bericht, als für das Berichtete durch den ebenfalls dem Briefe an die Pisonen entlehnten Vers beantwortet werden:

Desinit in piscem mulier formosa superne.

Jedoch auch hier erlaube mir unser Denkgenosse, den Berichteten in Schutz zu nehmen, und — für denselben wenigstens — dies trostlose Ende abzuwenden. Es ist schon von Prof. Lasson selber in Hartmann eine Annäherung an Hegel anerkannt worden, und Hartmann hat sich selber zu ihr bekannt. Nun denn, in diesem Werke Hartmanns finde ich sie noch mehr, als in den von mir früher besprochenen, zur That geworden.

Was ist denn aber mit einem Worte Hartmanns Religion der Zukunft? Ich halte mich bei dieser Darlegung genau nur an die Form, in welcher Herr Lasson selber uns die Gedanken Hartmanns wiedergiebt. Hiernach ist Hartmanns Religion: „Die autosoterische, autonome Immanenzreligion des absoluten Geistes, wo die Einheit der Gottheit nicht abstract die reale Vielheit ausschliesst, sondern als ihre eigene innere Mannichfaltigkeit in sich schliesst. Statt der singularen typischen Realisirung des Immanenzverhältnisses in der historischen Einzelpersönlichkeit des Gottmenschen tritt die universelle concrete Realisirung derselben in allen Gläubigen ein." Daran finde ich, was auch der Redner beibringen möge, kein Wort auszusetzen. Es scheint mir im Wesentlichen von Dem gar nicht verschieden zu sein, was ich in meinen religions-philosophischen Schriften die ewige Persönlichkeit des Geistes genannt habe, in der wir unser wahres Selbst dadurch wiederfinden, dass wir ihr unsere Endlichkeit zum Opfer bringen. Ja, unser Redner könnte als der Dritte im Bunde gelten, wenn ich seine Worte richtig auslege:

„Nicht der Untergang überhaupt, sondern die Geburt des Geistes aus dem Untergang der Sterblichkeit in der Realisirung meines wahren Selbsts, — Das wird wohl der Inhalt der einen wahren Religion sein und bleiben.“ Auch der vorhin erwähnte Widerspruch, den Lasson in Hartmanns Religion der Zukunft entdeckt haben will, wäre hiermit beseitigt. Denn das „Kosmotragische,“ das Hartmann als Element seiner Religion verlangt, ist eben der Untergang des Weltlichen, Endlichen, Sterblichen an uns, damit wir durch diese „Selbsterlösung“ zur Blume der ewigen Persönlichkeit des Geistes erblühen.

Dieser Inhalt der Religion der Zukunft ist kein Hirngespinnst, sondern blos eine richtige Folgerung aus der ganzen bisherigen Entwickelung des Christenthums. Ich nenne es das wahre, das neue Christenthum; und auch Hartmann will das Christenthum als ein Element seiner neuen Religion beibehalten. Schlimm genug, wenn die Strenggläubigen Das nicht mehr Christenthum heissen! Aber freilich solchen Neuerungen kann die alte, noch am transscendenten Eudämonismus hangende Frömmigkeit nicht gerecht werden. Der Form nach erblickte ich das Zukünftige dieser philosophischen Religion darin, dass dieselbe aus ihrer Vereinsamung in der kleinen Gemeinde der Denker zu einem verständlichen Gemeingut für Alle werde, indem sie in eine neue religiöse Vorstellung gehüllt würde. Aber allerdings indem ich diese in meiner Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes anzugeben wagte, bin ich nicht nur von einem meiner Denkgenossen als Religionsstifter verspottet worden, sondern es wurde mir auch höhern Orts sehr übel vermerkt.

Demnächst äusserte Herr v. Kirchmann sich folgendermaassen:

Der Vortrag des geehrten Dr. Lasson enthält zwei Theile; im ersten hat er seine eigenen Ansichten über Religion dargelegt; im zweiten giebt er eine Kritik des v. Hartmannschen Buches über Religion. Da ich letzteres leider noch nicht habe lesen können, so werde ich mir darüber auf Grund der Mittheilungen des Redners nur einige Worte am Schluss meiner Entgegnung erlauben und mich vorzugsweise mit den eigenen Ansichten des Redners beschäftigen, die ja auch den grössern Theil seines Vortrages eingenommen haben. Ich schwankte, ob ich überhaupt heute mit einer Entgegnung hervortreten sollte, da trotz eines langjährigen Verkehrs mit dem geehrten Redner, wir uns über die wichtigsten Fragen innerhalb der Philosophie nicht haben vereinigen können. Schon im November 1874 war es, wo der Redner in unserer Gesellschaft einen Vortrag „über Zwecke im Universum“ hielt und ich ihm ausführlich opponirte. Diese Diskussion ist im 3. Heft unsrer Verhandlungen aufgenommen worden und sie gerieth mir

kürzlich wieder zu Gesicht. Meine damalige Entgegnung befasst darin 17 enggedruckte Seiten und ich habe darin alles, was ich irgend von meinem Standpunkte aus gegen die Methode und die Ansichten des Redners sagen konnte, erschöpft. Indess hatte diese Diskussion bei ihm nicht den mindesten Erfolg, wie die damalige Replik des Redners ergiebt. Da nun der heutige Vortrag überdem mit dem damaligen in näherer Verwandtschaft steht, so schien es mir auch heute eine vergebliche Mühe, nochmals eine Vereinigung zwischen uns zu versuchen. Wenn ich trotzdem mich zu einer Entgegnung heute entschliesse, so geschieht es nicht um meinen verehrten Freund nochmals mit meinen Ausführungen zu belästigen, sondern um bei denjenigen Mitgliedern der Gesellschaft, welche den jetzigen Vortrag gehört haben, sowie bei den spätern Lesern auf die Bedenken aufmerksam zu machen, welche sich nach meiner Meinung gegen die Ansichten des Redners geltend machen lassen.

Herr Lasson hat in seinem jetzigen Vortrag auf eine, von ihm über denselben Gegenstand verfasste Abhandlung Bezug genommen, welche in dem ersten Hefte der Scharschmidtschen philosophischen Monatshefte vom Jahre 1879 erschienen ist, er hat seinen jetzigen Vortrag nur für eine Wiederholung der dort ausgesprochenen Ansichten erklärt und ich habe deshalb die Zwischenzeit zwischen beiden Theilen seines Vortrags benutzt, um diese Abhandlung mit voller Aufmerksamkeit durchzulesen. Ich fand auch meinerseits diese Uebereinstimmung zwischen Vortrag und Abhandlung und ich möchte deshalb bei meiner heutigen Entgegnung mich mehr an jene Abhandlung halten, da ja der Ausdruck der Gedanken in einer schriftlichen Arbeit meist strenger erwogen wird, als es in einem mündlichen Vortrag, trotz der grossen Gewandtheit des Redners, möglich ist. Ich werde daher bei meiner Entgegnung namentlich da, wo es auf die Worte ankommt, mehr an jene Abhandlung mich halten, und wo dies nicht geschieht, es ausdrücklich hervorheben.

Die heutige Zeit hat bei Behandlung religiöser Fragen mit viel grösseren Schwierigkeiten zu kämpfen, als es noch vor hundert Jahren der Fall war. Sie liegen nach meiner Ansicht in dem, durch die Fortschritte der besondern Wissenschaften sehr gesteigerten Gegensatz zwischen Glauben und Wissen. Herr Lasson giebt selbst zu, dass der Inhalt der christlichen Lehre von einem grossen Theile der Gebildeten jetzt nicht mehr festgehalten werden kann und dass sich diese Zweifel bis auf die wichtigsten Dogmen erstrecken. Natürlich muss sich dies auch auf den Cultus und die Sacramente ausdehnen und deren tiefgreifende Wirkung auf das Gemüth solcher zweifelnden Personen abschwächen oder ganz aufheben. Dabei steigert sich sichtbar die Zahl dieser Zweifelnden und Ungläubigen und es kann nicht fehlen, dass dies auch auf den Bestand der Kirchen einen nachtheilichen Einfluss üben wird.

Bei der hohen Bedeutung der Religion und der Kirche für das sittliche Leben des Volkes haben diese Vorgänge bereits vielfach Anlass zu Erwägungen bei den staatlichen und kirchlichen Behörden gegeben und ebenso hat die Wissenschaft sie zum Gegenstand ernster Untersuchungen genommen. Innerhalb der Philosophie wird nach dem Vorgange Hegels versucht den Zwiespalt dadurch zu lösen, dass man den Dogmen einen philosophischen Inhalt untergelegt hat; von Seiten der freisinnigern Theologen hat man dagegen einen andern Weg eingeschlagen, indem die mit der fortgeschrittenen Wissenschaft nicht mehr vereinbaren Dogmen und Cultusformen allmählich für unwesentliche erklärt und in der Lehre und dem Cultus fallen gelassen worden sind. Diese letztere Richtung hat bekanntlich schon mit Luther begonnen, und seitdem lässt sich für jedes Jahrhundert eine Anzahl solcher Sätze und Formen nachweissen, welche, weil sie sich mit der fortgeführten Bildung nicht mehr recht vertrugen, allmählich ausser Gebrauch gekommen sind.

Die christliche Lehre war dadurch allerdings, wenigstens für die aus der Römisch-Katholischen Kirche ausgeschiedenen Confessionen so dünn an Inhalt geworden, dass schon im vorigen Jahrhundert eine Reaktion eintrat, und zwar sowohl in der Praxis wie in der Philosophie. In letzterer nahm wie gesagt, Hegel die bedeutendste Stelle ein, indem er geltend machte, dass der Inhalt der Religion und der Philosophie derselbe sei. Der Unterschied liege nur darin, dass dieser Inhalt von der Religion in der Form der Vorstellung, von der Philosophie aber in der Form des Begriffs geboten werde.

Auch Herr Lasson benutzt, wie aus vielen Stellen seiner Abhandlung und seines Vortrags hervorgeht, diese Hegelsche Auffassung; allein überwiegend wird von ihm zunächst ein anderes Mittel benutzt, indem er die Religion und die Kirche zu einem Objektiven erhebt, welchem gegenüber die subjektiven Meinungen und Ueberzeugungen der einzelnen Mitglieder ihre Bedeutung verlieren. Die Religion als solche ist nach ihm „eine höchst wirk„same Macht über das Subjekt und als solche eine vorge„fundene Thatsache.“ (17)*) „Die fundamentale Thatsache, in „dem was sich uns thatsächlich als Religion darstellt ist sicher,“ wie er sagt, „nicht die Religiosität des einzelnen Menschen, „sondern etwas ganz Anderes.“ (17). „Diese thatsächliche „Realität der Religion ist vielmehr die Kirche. In ihr „haben wir das Fundamentalphänomen, an das wir uns halten

*) Die hier und im Folgenden eingeklammerten Ziffern bezeichnen die Seitenzahlen in dem erwähnten Monatsheft No. I. 1874. Sie sind bei dem Druck zur Erleichterung des Lesers beigesetzt worden.

„müssen, wenn wir die Religion und ihre Funktionen am mensch-
„lichen Geschlecht verstehn wollen.“ (17).

Es wird dann gezeigt, wie die Kirche zu allen Zeiten auf alle Gestaltungen und Thätigkeiten des gemeinsamen Lebens, auf Staat, auf Schule, auf Erziehung, auf Kunst und Wissenschaft, auf die wirthschaftlichen Thätigkeiten und vor allen auf die Sittlichkeit der Menschen eingewirkt hat. Herr Lasson giebt zu, dass diese Macht der Kirche früher viel grösser gewesen sei, dass ganze Massen sich jetzt von ihr abgewendet haben, allein „durch die
„Debatten hierüber habe sie sich um so tiefer auch für den ein-
„geprägt, der für seine Person sich ablehnend verhalte. Wenn
„die Kirche jetzt an Ausdehnung verloren habe, so sei dafür ihr
„Einwirkung um so intensiver auf dem von ihr beherrschten Ge-
„biete geworden.“

Es wird dann anerkannt, dass die Kirche eine Form der menschlichen Gemeinschaft neben andern ist; der rechte Ort für die Erwägung ihres Wesens liege somit innerhalb der Ethik, als der Lehre von der Realisirung der Idee des Guten durch den Willen. (22). Im vernünftigen Willen giebt es aber nach dem Redner mehrere Formen, das Recht, die Moral, die davon verschiedene Sphäre der Sitte und der Sittlichkeit; jene drei seien indess nur „Mittel und Vorstufen für die selige Ruhe des Willens in der
„Einheit mit dem Urquell und Prinzip des Guten und als ruhende
„Einheit desselben mit dem Absoluten“. (27). „Die Kirche,“ heisst es weiter, „ist der Organismus der Sittlichkeit“. (26). Die
„Religion kann nicht wohl anders gefunden werden, als in der
„Kirche und somit ist Religion und Kirche die höchste aller Sphä-
„ren des Daseins und die Religionsphilosophie bildet den Abschluss
„des gesammten Systems der Wissenschaften“. (27).

Es wird dann ausgeführt, dass schon bei den heidnischen Völkern eine Analogie der Kirche bestanden habe und dass weder das Wissen, noch das Gefühl hier das gestaltende Prinzip sei, sondern dies sei der Wille; dann heisst es wörtlich: „der
„Wille ist in Wahrheit der ganze Mensch, das Gefühl spielt da-
„bei nur mit, und der Wille ist auch schon selbst Vorstellung, er
„hat wie diese die Natur des Wissens. Das Wesentliche bleibt,
„dass im religiösen Leben das Verhältniss des menschlichen Willens
„zum göttlichen Willen die einheitliche, das Ganze durchdringende
„und gestaltende Macht ist.“ (33). — „Aber allerdings sei er
„nicht der zufällige Wille des Einzelnen. Das religiöse Leben
„giebt sich eine Existenz als Kirche, das heisst als eine Gemein-
„schaft der vielen, zu einem thätigen Ganzen verbundenen Men-
„schen, eine Gemeinschaft die mit der vollen Kraft der Selbstver-
„ständlichkeit wirkt und von der Einstimmung, oder dem
„Widerspruch der Einzelnen ganz unabhängig ist. Die
„Kirche ist, wie der Staat, nicht durch die Menschen nach dessen

„Einsicht und Belieben, sondern gewissermassen vor dem Menschen „gesetzt, als ein integrirendes Moment in der Idee der Menschheit.“ (33). Die Kirche kann man nicht aus der subjektiven „Religiosität ableiten und begreifen, die Kirche liegt nicht im Einzelnen, sondern in der Idee der Menschheit, als einer objektiven „Potenz. Der Mensch existirt nicht in Wahrheit als Individuum, „das Individuum schlechthin wird nirgends gefunden. (34). Es „ist keine Zeit denkbar, wo es keine Kirche gäbe, so wenig eine „Menschheit denkbar wäre ohne das thätige Bewusstsein ihrer Anlage zu vollkommener Vernünftigkeit.“

Herr Lasson stellt nun, nachdem er dargelegt, was die Kirche ist, nochmals die Frage: Was ist die Religion? und er giebt hier die Antwort: „Sie ist die innere Form der kirchlichen Gemeinschaft; das gestaltende Prinzip, aus dem das kirchliche Leben „unter dem Menschen überhaupt entspringt; die einzelnen thatsächlichen Religionen seien nur die Besonderungen dieses Prinzips; „die Wissenschaft von dieser innern Form der kirchlichen Gemeinschaft sei die Religionsphilosophie (39). Die Religion sei eine „Form der praktischen Vernünftigkeit, ein Verhältniss des endlichen Willens zum absoluten Willen. (40). Die religiöse „Gemeinschaft der Kirche sei das den Begriff der Religion constituirende Moment.“ Es heisst weiter: „Das Dogmatische in der „Religion ist nur Vehikel, um religiöses Leben zu entzünden, zu „erhalten und auf weitere Geschlechter zu überliefern. Es kommt „dabei gar nicht auf den wissenschaftlichen Wahrheitsgehalt an, „sondern nur auf die Macht dieses Vorstellens, das Grundverhältniss, in dem sich die Gemeinde zu dem Absoluten befindet, energisch auszudrücken (43); Der Dienst Gottes ist dies eigentliche „Grundverhältniss. — Das Theoretische des religiösen Lebens wird „nur zum Bekenntniss für die Gemeinde, niemals zur Erkenntniss für jeden Einzelnen; dass er mit seiner verständigen Erkenntniss das Bekenntniss durchdringe, ist nicht religiöse Anforderung (43). Das Dogmatische hat keinen selbstständigen intellektuellen Werth; sein verschiedner Inhalt ist nur Geschichte „dessen wie der Menschheit das Bewusstsein des Absoluten in „dieser bestimmten Form aufgegangen ist (44). Es ist zunächst „in der Religion nur etwas ganz Formelles gesetzt, die Anknüpfung des Menschen und aller seiner Zwecke an den absoluten „Zweck; das Materiale wird durch empirische Verhältnisse gegeben. Die einzelnen vorhandnen Religionen sind eine jede die „Summe der Ausstrahlungen, mit denen die besondere Form des „praktischen Bewusstseins die Gesammtheit der Lebensgebiete einer „Gemeinschaft beherrscht; der Einzelne ist religiös, wenn er sich „und alles Seinige an Gott als den absoluten Zweck und absoluten „Willen anknüpft. (46).“

Ich habe hier die Hauptsätze der Abhandlung zumeist wört

lich wiedergegeben, weil es für den in die Sprache der Hegelschen Schule nicht Eingeweihten ausserordentlich schwierig ist, den Inhalt in einen einfacheren, bestimmteren und verständlicheren Ausdruck zu fassen. Wenn Herr Lasson auch kein Hegelianer ist, so bedient er sich doch durchaus deren Sprache. Diese hat das Eigenthümliche, dass sie für ihren Inhalt ausserordentlich biegsame Worte benutzt, dabei Ein und dasselbe sehr oft mit verschiedenen Worten bezeichnet und jeder Bestimmtheit gern auszuweichen sucht. Auch benutzt sie für ihre Darstellung gern bildliche und halb poetische Worte und Wendungen. Die Darstellung gewinnt dadurch allerdings an Lebendigkeit, und indem sie sich in ein blendendes und verführerisches Aussere hüllt, meint auch der Leser dem Absoluten näher zu sein und wagt nicht das Gebotene genauer, zu untersuchen, und auf bestimmte, feste und scharfe Begriffe zurückzuführen; zumal ein solches Geschäft gegen die erhabene Sprache des Autors leicht als trocken gescholten wird.

Zu den gefährlichsten dieser biegsamen Begriffe gehören z. B die Vernunft, das Absolute, der Geist, die Form, das Verhältniss, die Entwickelung, die Erscheinung und andere mehr. Mit deren Hülfe kann aller Bestimmtheit, sowie allen Angriffen ausgewichen werden. Für Hegel gilt auch das sich Widersprechende als eines der wichtigsten solcher Mittel und es muss dankbar anerkannt werden, dass Herr Lasson sich wenigstens dieses Mittels enthalten hat. Ueber die Methode Hegels enthält übrigens die Abhandlung eine interessante Aeusserung Lasson's. Bekanntlich wird von den Gegnern Hegels demselben vorgeworfen, dass er die Erfahrung völlig bei Seite gelassen und den Inhalt seiner Philosophie nur in deduktiver Weise aus seinen Vernunftbegriffen abgeleittet habe. Lasson sagt darüber: „Die Deduktion „aus dem Begriffe des Absoluten ist bei Hegel offenbar nur Form „der systematischen Einheit des Gedankens, wobei die bei „dem Denker hervorgegangene empirische Analyse des Objekts blos „in der Darstellung verschwindet. Allein jedermann kann es wissen, „dass Hegel den materialen Inhalt seiner Lehre auf empirischem „Wege an der Hand der Thatsachen gefunden und dass er sie „nur nachträglich, jede an ihrer Stelle, dem System der Begriffe „formell so eingereiht hat, wie anzunehmen ist, dass der weltbil„dende Geist jedes der wesentlichen Momente seiner Erscheinung „aus der Fülle seines Wesens hervorgehen lässt.“ — „Der „empirische Weg wird hinterdrein nur nicht mehr erwähnt, und „das speculative Resultat nur als solches vorgeführt.“ Herr Lasson hat gewiss Recht, wenn er hier sagt, dass der Inhalt auch von Hegel empirisch aufgenommen sei, denn das Denken hat eben als solches keinen eignen Inhalt des Seienden in sich, sondern seine Thätigkeit besteht nur in dem Herausziehen des Allgemeinen aus dem empirisch Empfangenen. Allein dieser Ursprung wird doch

von Hegel nicht blos verschwiegen, sondern in dem Vorbegriff seiner Encyklopädie ausdrücklich verleugnet. Indess mag sich dies bei Hegel verhalten wie man will, Herr Lasson hat jedenfalls so verfahren, wie es nach seiner Meinung von Hegel geschehen ist; die Beobachtung des Daseienden wird von ihm vielfach für seine Begriffe und für den Beweis von deren Wahrheit in seinem Vortrage und in seiner Abhandlung benutzt; das was ich rügen möchte, ist nur dass er von dieser Beobachtung zu vorschnell abspringt und unvermittelte Begriffe einführt, deren Ursprung aus jener Quelle gar nicht nachgewiesen wird; sondern welche ohne Weiteres als wahre hingestellt und den beobachteten Thatsachen als ihr Kern oder als ihre Quelle untergeschoben werden.

Man könnte mir hier vielleicht entgegnen, dass der Inhalt dieser Begriffe, als das Uebersinnliche sich der Beobachtung entziehe; allein indem der Mensch auch ein Bewusstsein seiner selbst und seiner seelischen Zustände und Thätigkeiten hat, kann die Beobachtung sich sehr wohl auch auf dieses, den Sinnen allerdings unzugängliche Gebiet ausdehnen, wie die empirische Psychologie beweist, und es kann deshalb von alle dem, was die Hegelsche Philosophie an höchsten Begriffen bietet, leicht gezeigt werden, dass diese Begriffe aus der Beobachtung dieser geistigen Vorgänge abgeleitet worden und in der Mehrzahl nur durch Verbindung mit Beziehungsbegriffen, insbesondere durch die eingefügte Verneinung der Grenze den Schein des Unendlichen und Absoluten gewonnen haben. Indem das Nein nicht dem Sein, sondern nur dem Denken angehört, vermag letzteres sehr leicht solche Begriffe von unendlichen Inhalt zu bilden, und es braucht, wie gesagt, nur die Schranken, welche der Mensch im Inhalte seines Wahrnehmens und Denkens bemerkt, zu negiren und man hat dann die Begriffe der Unendlichkeit, des Absoluten (auf Deutsch: des Unbedingten) u. s. w.; Worte, welche sich schon äusserlich als mit der Negation behaftet, darstellen. Nimmt man irgend einen endlichen Inhalt, den die Beobachtung bietet und behält zwar diesen Inhalt bei und beseitigt an ihm nur durch Verneinung seine Schranke oder Grenze, so hat man sofort den unendlichen Raum, die unendliche Zeit, den unendlichen Geist, den unendlichen Willen u. s. w. Um diese Verneinung zu verdecken, gebraucht man dabei gern das lateinische Wort „*absolut*“, wo diese Verneinung weniger hervortritt. Nun behauptet jene Philosophie zwar, dass dieses Absolute auch einen positiven Inhalt habe, allein man sucht vergeblich nach einen ihm eigenthümlich-zugehörigen Inhalt; alles was man ihm von Positiven beilegt, ist nur dem Irrdischen und Endlichen entlehnt und blos die Negation der diesem einwohnenden Schranke macht den ganzen Unterschied des Absoluten gegen das Endliche. Von solcher Art ist auch der Begriff der „Vollkommenheit“; er behält den endlichen Inhalt, und negiert nur die Begrenzung dieses Inhalts, wie

dies z. B. bei der populären Darstellung mit den Eigenschaften des christlichen Gottes geschieht, so wie bei der philosophischen Definition Gottes, als Inbegriffes aller Realitäten.

Auch der Begriff der „Vernunft“ gehört hierher; schon Kant nennt sie die Quelle der Ideen und unterscheidet in seiner Kritik der reinen Vernunft diese Ideen von den Verstandesbegriffen blos dadurch, dass das Bedingte, was letztern einwohnt, in ein Unbedingtes umgewandelt, auch das Begrenzte des empirischen Inhaltes verneint wird. Der ganze Begriff der „Vernunft“ ist nur dadurch entstanden, dass man die Beziehungsformen, oder die Verhältniss-Begriffe, (das Relative) als Begriffe aufgefasst hat, welche ein Seiendes bezeichnen, während sie doch nur eine Beziehung oder ein Verhältniss zwischen mehreren Seienden bezeichnen, was weder dem einen noch den anderen Bezogenen als Eigenschaft anhaftet; sondern gleichsam zwischen ihnen schwebt und so als Beziehung die eigenthümliche That der denkenden Thätigkeit bildet. Deshalb ist z. B. kein einzelner Gegenstand für sich allein gleich, oder ähnlich, oder alt oder jung, oder ein Negatives, wenn nicht ein zweites hinzu gedacht wird, in Bezug auf welches er dieses Zweite nicht ist. Indem man dies nicht erkannte und auch durch die Sprache irre geführt wurde, weil sie für diese Beziehungen dieselben Formen wie für die seienden Eigenschaften benutzt, meinte man, dass diese Beziehungen ein Seiendes bezeichneten, und indem man das Irdische in Verbindung mit jenen eben von mir erwähnten Negationen der Schranken zu Ideen erhob, meinte man auch ein besonderes Vermögen für sie in der Seele annehmen zu müssen und kam so auf den Unterschied von Verstand und Vernunft.

In Wahrheit giebt es indess in dem Wesen der Seele nur ein Wahrnehmen und ein Denken; jenes besondert sich in das sinnliche und das innere, auf die eigne Seele gerichtete; dieses ist bald ein Trennen, bald ein Verbinden, bald ein Beziehn des durch das Wahrnehmen empfangenen Inhaltes. Bei diesem Beziehen tritt neben anderem auch das Nicht als eine besondere Art auf, und mit dessen Hülfe gelangt man, wie gesagt, zu den Ideen und dem Absoluten. Indess liegt nicht der mindeste Grund vor, wegen dieser Verbindung endlicher Bestimmungen mit der Negation ihrer Schranken in der Seele ein besonderes Vermögen anzunehmen und zum höchsten der Seelenvermögen zu erheben. Wahrscheinlich ist das Wort „Vernunft“ nur deshalb zu solcher Ehre gekommen, weil Aristoteles für seine vermeintliche Quelle aller höchsten Wahrheiten das von Anaxagoras in der Philosophie eingeführte Wort *νους* gebrauchte und von der *ψυχη* unterschied. Indem er dass Wissen lediglich auf den Syllogismus stützte, brauchte er, um dabei nicht in das Endlose zu gerathen, vielerlei oberste Grundsätze, die unmittelbar aus dem *νους* stammen sollten und deshalb

hielt die ganze spätere Philosophie sich für verpflichtet, ebenfalls ein unterscheidendes Wort einzuführen, obgleich νους als das Substantiv von νοειν einfach nur das Denken in der Form eines Hauptwortes bezeichnet und gerade dadurch zeigt, dass anfänglich gar kein besonderes Vermögen neben dem Denken damit hat bezeichnet werden sollen. Deshalb können denn auch in dieser Vernunft keine andern Thätigkeiten aufgezeigt werden, als die, welche schon in dem Denken des Endlichen enthalten sind, nehmlich Trennen, Verbinden und Beziehn, und deshalb ist auch der Versuch Hegels und seiner Anhänger, einen wesentlichen Inhalt in ihr aufzuzeigen, welchen nicht schon das verständige Denken erreichen könnte, leicht als ein Irrthum nachzuweisen.

Ein ähnliches biegsames Wort in der neueren Philosophie seit Hegel ist ferner das Wort: Erscheinung. Kant hat es zuerst in einer eigenthümlichen Bedeutung in die Philosophie eingeführt; da sein Ding- an- sich für ihn das allein Wirkliche aber unerkennbar war, so musste er für das, was in der allgemeinen Meinung und in den besondere Wissenschaften als das Wirkliche gilt, ein besonderes Wort einführen und dafür wählte er das Wort: Erscheinung. Nachdem man indess seit Schelling und Hegel davon zurückgekommen war, und wieder ein erkennbares und nicht blos von den geistigen Vermögen des Menschen componirtes Wirkliche gelten liess, so bekam bei diesen Männern und auch bei E. v. Hartmann das Wort: Erscheinung wieder einen andern Sinn; es bezeichnete nun auch ein Gegenständliches und Wirkliches, aber gewissermassen ein Wirkliches zweiter Klasse, welchem das Absolute und die Idee als das Wirkliche erster Klasse, als das ὀντως ὀν gegenüberstanden. Indem aber die neueren Philosophen nur den Monismus allein als die wahre Philosophie gelten liessen und jeden Dualismus mit Verachtung von sich wiesen, wurde natürlich ihr Absolutes auch zur Spitze ihrer Philosophie, und so behielt man für das Endliche, obgleich man dasselbe nicht mehr für ein bloses Machwerk des menschlichen Verstandes gelten liess, doch als die bequemste Bezeichnung das Wort: Erscheinung bei; indess nannte man es auch, wenn nicht gerade das Absolute dabei in Frage kam, das Wirkliche, oder Objektive, oder Thatsächliche, ein Wechsel in der Bezeichmung, der auch bei Herrn Lasson sehr oft vorkommt. So wurden denn die realen Dinge dieser Welt einschliesslich der Menschen und ihrer Werke für blose Erscheinungen erklärt. Da man aber gleichzeitig die Immanenz des Absoluten wegen des monistischen Princips festhalten musste, so wurden nunmehr die irdischen Dinge sammt den Menschen nicht für blose Erscheinungen, sondern für Erscheinungen des Absoluten selbst erklärt. Da aber das Irdische in einem steten Wechsel begriffen ist, so gerieth damit auch das Absolute in diesen Wechsel und man sah sich dadurch genöthigt, diesen Wechsel zu einer Ent-

wickelung des Absoluten umzuwandeln, wobei das Absolute selbst aus seiner anfänglichen abstrakten Einheit in die Vielheit der endlichen Dinge übergeht, aber zuletzt daraus wieder zur Einheit zurückkehrt.

Auf diese Weise hatte man an den Worten Erscheinung und Entwickelung ein unfehlbares Hülfsmittel gewonnen, um den Angriffen realistischer Systeme auszuweichen. So weit das Endliche, mit seinem Unrecht, mit seinem Kampf auf Tod und Leben, der zwischen den einzelnen Wesen der organischen Natur geführt wird sich mit der Einheit des Absoluten, das doch in Allen stecken soll, nicht recht vertragen will, ist jenes Endliche nur Erscheinung, mit dem Nebengedanken dass es nichts Wirkliches ist; verlangt man dagegen nach dem Inhalt des Absoluten, so wird die Entwickelung herbeigeholt; alle Mannichfaltigkeit und aller Reichthum der endlichen Welt ist dann auch das Absolute und Wirkliche, aber das Absolute in seiner Entwickelung.

Mit Hülfe dieser künstlichen und dabei zweideutigen Begriffe und Worte ist denn auch Herr Lasson im Stande die Sittlichkeit und den sittlichen Willen zum Absoluten selbst zu machen; wenn man aber weiter frägt wie denn nun der Mensch danach sein einzelnes Handeln einzurichten habe, so verweist er den Einzelnen auf die Sittlichkeit seines Volkes und seiner Zeit, und man ist nun so klug wie vorher; verweist man aber dann auf die grossen Unterschiede in der Sittlichkeit der einzelnen Völker und verschiedenen Zeiten, auf die steten Collisionen der sittlichen Regeln, so ist dies alles nur Erscheinung und nur eine Entwickelung des Absoluten.

Indem Herr Lasson von diesen hier geschilderten Mitteln in seinem Vortrag und in seiner Abhandlung fortwährend Gebrauch macht und gerade damit die religiösen Schwierigkeiten der Gegenwart beseitigen will, erklärt sich, dass jeder, welcher dieser Methode nicht beipflichten kann, auch das von Herrn Lasson gebotene Resultat nicht annehmen kann. Es ist ja richtig, dass die Religion wie Herr Lasson ausführt, nicht blos Dogma, nicht blos Moral, nicht blos Gefühl ist, aber das hat auch Niemand behauptet; jeder erkennt an, dass die Religion aus einer dogmatischen Lehre, und aus sittlichen Vorschriften besteht, dass der Halt für den Glauben an ihre Lehre und Gebote auf Gefühlen beruht, welche den Willen zur Erhaltung dieser Vorschriften bestimmen, zu einem Verein aller derjenigen, welche denselben Glauben haben, antreiben und dass dieser im Laufe der Zeit zu einer dauerndern Gemeinschaft, und einem reichern und gleichmässigen Cultus und einer festen Organisation führt, aus welcher dann die Kirchen der grösseren Vereine und die Bethäuser der Sekten hervorgehn. Man ist daher völlig einverstanden, dass in keiner Religion und Kirche das Wissen, das Gefühl und das Wollen entbehrt werden kann, aber

weil sie, wie jede andere That des Menschen, nur aus der Verbindung dieser Seelenkräfte, zu Stande kommen kann, ist es gar nicht nöthig, dass für Religion und Kirche auch nach einem Besonderen und Eigenthümlichen gesucht werde, aus dem sie hervorgehn oder was sie selbst sein sollen. Wenn daher beide trotzdem von dem Redner zu einem Objektiven, von dem subjektiven Wissen und Wollen der Einzelnen Unabhängigen gemacht werden, so liegt denn wohl nur die Absicht unter, die der Religion und Kirche gegenwärtig von dem Unglauben der Einzelnen drohenden Gefahren damit als etwas für die Kirche Ungefährliches darzulegen. Nur um dies für Kirche und Religion zu erreichen, erklärt Herr Lasson die Kirche für eine höchst wirksame Macht über das Subjekt; dann weiter für die thatsächliche Realität der Religion, dann später für den Organismus der Sittlichkeit, und dann weiter sammt der Religion für die höchste Sphäre des Daseins. Die Kirche gilt ihm dann später wieder für das Produkt des Willens, aber nur nicht des zufälligen Willens des Einzelnen; dann wieder für eine Gemeinschaft vieler zu einem thätigen Ganzen verbundenen Menschen, welches aber mit der vollen Kraft der Selbstständigkeit wirkt und von der Einstimmung oder dem Widerspruch der einzelnen Mitglieder ganz unabhängig ist; dann wieder als ein nicht durch den Menschen nach dessen Einsicht, sondern gewissermassen vor dem Menschen Gesetztes und weiter für ein integrirendes Moment oder eine objektive Potenz in der Idee der Menschheit.

Wenn diese verschiedenen Aussprüche alles Definitionen der Kirche sein sollen, so dürfte für den Hörer die Verlegenheit gross sein, um sich darin zurecht zu finden; bald wird darin die Kirche als eine Macht über das Subjekt, bald für ein Produkt des Willens, aber nicht des Willens der Einzelnen erklärt; bald als eine Gemeinschaft vieler Einzelnen, aber doch von dem Willen der Einzelnen unabhängig, bald als ein nicht durch den Menschen, sondern vor ihm Gesetztes erklärt.

Solche, beinah offenbare Widersprüche enthaltenden Sätze kann man nur daraus erklären, dass die Bedingtheit der Kirche von ihren einzelnen Mitgliedern um jeden Preis beseitiget werden soll. Es ist dies ganz die Hegelsche Weise; statt scharfer Definitionen werden eine Menge von schwer verständlichen Aussprüchen geboten, welche den bestimmten Begriff der Sache mehr verwirren als klären. Es ist auch in so fern die Methode Hegels, als dieser überhaupt das Subjektive aus allen von den Menschen gebildeten Gemeinschaften beseitigt und damit dieselben zu einem selbstständigen, hoch über den Einzelnen stehenden Objektiven macht, obgleich doch die Geschichte lehrt, dass eine Kirche sich nur da hat bilden können, wo eine Mehrheit von Einzelnen in ihren Ueberzeugungen von der Wahrheit gewisser Lehrsätze und sittlicher

Vorschriften übereinstimmte und danach dann auch ihrem Cultus und ihrer Organisation als Gemeinschaft eine entsprechende Gestaltung gab. Da in dem Alterthume diese Uebereinstimmung eine viel losere, und der Glaube ein viel schwankenderer und schwächerer war, so gab es auch keine Kirchen und selbst Herr Lasson will hier nur ein Analogon annehmen. Erst als diese Uebereinstimmung in dem Christenthum strenger und der Glaube fester wurde, entstand die Kirche, welche wenn sie fest geworden, auch in den nicht für wesentlich geltenden Punkten der Lehre und des Cultus, eine gewisse Freiheit gestatten konnte. Erlöscht aber diese Uebereinstimmung in den Hauptpunkten, so zerfällt auch die Kirche, trotz ihrer vermeintlichen Objektivität. Geschieht dies in Zeiten, wo der Mensch überhaupt noch zum Glauben disponirt ist, so entwickelt sich aus der alten Kirche eine neue; haben aber die kultivirteren Völker der neueren Zeit die Fähigkeit zum Glauben in der grossen Mehrheit ihrer Mitglieder verloren, so tritt zunächst eine Gleichgültigkeit ein, welche die Kirche zwar nicht geradezu angreift, aber doch deren Existenz zu einem blosen Schein und den Cultus zu einer leeren Formalität um so stärker herabgedrückt, je mehr die Anzahl dieser Zweifelnden und Ungläubigen zunimmt. Es ist ja möglich, dass in solchem Falle das kleine Häuflein der Gläubigen noch intensiver, wie Herr Lasson meint, in ihrer Gläubigkeit wird; aber je mehr die Zahl der Ungläubigen sich steigert, um so mehr sinkt diese Zahl der Getreuen zu einer Sekte herab, welche eben wegen ihrer geringen Zahl allen Einfluss auf den Staat und alle sonstigen Gemeinschaften der Menschen verliert.

Hierauf beruht nicht blos der allmählige Untergang der heidnischen Religionen und deren Cultus im Römischen Reiche, als die Anzahl der Ungläubigen, d. h. der Christen zur Mehrheit wurde, sondern auch die spätere Spaltung in die orientalische und occidentale christliche Kirche und noch später die Trennung der Protestanten und der Reformirten, und die mancherlei Abarten von besondern Kirchen in England und in den vereinigten Staaten von Amerika. Dies zeigt, wie der Bestand der Kirchen lediglich auf der Uebereinstimmung der einzelnen Mitglieder in ihrem Glauben und Cultus beruht und weshalb die Geschichte von einer Objektivität der Kirche, von einer Selbstständigkeit derselben gegenüber dem Wechsel oder Erlöschen des Glaubens in den Einzelnen kein Beispiel bietet. Wo sollte auch eine solche Selbstständigkeit ohne Mitglieder herkommen; man muss, wie zu allen diesen vermeintlichen Objektivirungen der Hegelschen Schule einen absoluten Geist oder Willen herbeiholen, dessen auf blossen Negationen beruhende Existenz doch höchst bedenklich ist.

Herr Lasson wendet sich dann von der Kirche zu der Religion. Während in dem Vorigen die Religion ihre Realität erst durch die Kirche erhält und zur höchsten Sphäre des Daseins ge-

hört, wird sie nun für die innere Form der kirchlichen Gemeinschaft erklärt; weiter für ein Verhältniss des endlichen Willens zum absoluten Willen; weiter für ein Vehikel, um religiöses Leben zu entzünden und zu erhalten; weiter für ein Bekenntniss der Gemeinde, aber niemals behufs der Erkenntniss für den Einzelnen; der verschiedene Inhalt des Dogmatischen ist nach Lasson „nur Geschichte; das Wesen der Religion liegt in der An-„knüpfung des Menschen und aller seiner Zwecke an den abso-„luten Zweck; die Religion ist die Summe der Ausstrah-„lungen des Absoluten, mit dem die einzelne Religion, als be-„sondere Form des praktischen Bewusstseins die Gesammtheit ihrer „Mitglieder beherrscht."

Auch hier erhalten wir also nur Beschreibungen, aber keine Definition und auch jene sind trotz aller Biegsamkeit der benutzten Begriffe doch nicht ohne Widerspruch: „Innere" Form ist ein Ausdruck, der schon an sich den Widerspruch enthält, denn die Form hat nur ein Inneres in sich, während sie selbst das Aeussere desselben ist. Früher sollte die Kirche die thatsächliche Realität der Religion sein, also doch die Religion erst durch die Kirche ihre Form erhalten; dann wird aber die Religion wieder für ein Verhältniss erklärt, dann für ein Vehikel, worunter man doch wohl nur ein Mittel für anderes verstehn kann; dann für ein Bekenntniss der Gemeinde, was aber keiner Erkenntniss durch die einzelnen Mitglieder bedürfe, dann für eine Ausstrahlung des Absoluten.

Allein das Verhältniss hat als solches keinen Inhalt, es ist ein Relatives, was erst durch die Bezogenen und deren Eigenschaften einen Inhalt erhalten kann, und als Ausstrahlung des Absoluten frägt es sich, welchen Inhalt dasselbe ausstrahlt und in welcher Weise diese Ausstrahlung der Gemeinschaft eingeflösst wird, denn die Einzelnen spielen dabei keine Rolle, weil es auf ihre Erkenntniss nicht ankommt.

Wendet man sich von diesen vielerlei Bezeichnungen und halb poetischen Bildern auch hier zur Beobachtung der Vorgänge in der Geschichte und innerhalb unsrer eignen Seelenzustände, so ergiebt sich dass die Religion überall eher da gewesen ist, als die Kirche, letztere also nicht die Realität jener sein kann. Die christliche Religion hatte schon an 300 Jahre bestanden, ehe sie die Form der Kirche erreichte, und ebenso waren es Differenzen über einzelne Sätze der Religion, welche wieder die Einheit der Kirche in mehrere Kirchen auseinander fallen liess. Die Kirche ist also nicht die Realität der Religion, sondern letztere ist die Ursache jener, und die in den Einzelnen wirkende Macht, welche, wenn eine grössere Anzahl von Menschen in ihrer Auffassung des Göttlichen übereinsimmen, die Kirche zur Folge hat, und ebenso ist die entstehende

Uneinigkeit in dieser Auffassung, oder der sinkende Glaube an dieselbe die Ursache welche den Zerfall der Kirche herbeiführt.

Was soll die Religion als Verhältniss des endlichen Willens zum absoluten Willen bedeuten? Nirgends vermag Herr Lasson einen Inhalt in diesem absoluten Willen anzugeben; es bleibt überall bei den Elementen des endlichen Geistes, die nur dadurch zum Absoluten gesteigert werden, dass man die Schranken bei demselben negirt. Die Sittlichkeit soll darin bestehn, dass der Einzelne mit all dem Seinigen an den absoluten Geist anknüpft, in ihn sich versenkt, ja zur Einheit mit demselben eingeht. Aber wenn jenes Absolute nicht mit den Schwierigkeiten des Lebens, mit den Leidenschaften wie der Mensch zu kämpfen hat, wenn es in voller Ruhe und Seligkeit sich befindet, wo soll da aus dem Absoluten die Sittlichkeit hergenommen werden, die der Mensch in seinem irdischen Leben und in dem Kampfe der Interessen der Einzelnen einzuhalten hat? Was hindert die Sozialdemokraten, die Nihilisten, in dieses inhaltslose Absolute gerade ihre Theorie hineinzuschieben und damit ihre verderblichen Pläne und Thaten zu einem Sittlichen zu erheben, wie dies ja schon von einer grossen Zahl der Exaltirtesten derselben geschieht? Wo bleibt die gerühmte Macht der Religion und Kirche, wenn sie die Ueberzeugungen des Einzelnen und seine Erkenntniss frei lässt, und das Bekenntniss der Gemeinde allein die Religion und deren Sittlichkeit enthält?

Offenbar ist der Weg, wie Herr Lasson die Religion und die Kirche über die Gefahren des zunehmenden Unglaubens erheben will, dazu nicht geeignet; eher dürfte dieser Weg diese Gefahren vermehren, indem damit dem Einzelnen sein Erkennen ganz freigegeben wird und das Bekenntniss der Gemeinde dadurch für ihn zu einem Bedeutungslosen wird, was er im besten Falle nur hersagt, ohne daran zu glauben und ohne in der somit erschütterten Wirksamkeit des eignen Glaubens den Antrieb für die Einhaltung eines sittlichen Lebens noch zu besitzen.

In dem letzten Theile seiner Abhandlung behandelt Herr Lasson die Frage „wie der Philosoph sich zu seinem Objekt, der Religion, zu stellen hat.“ (47). Dessen Aufgabe ist nach Herrn Lasson, „die Religion zu begreifen, die da ist, nicht die vor„zuschreiben, die da sein sollte. (47). Da die Religion, wie Herr „Lasson sagt, „eine der grossen historischen Thatsachen ist, so „nimmt sie in der Vielheit ihrer Gestaltungen an der Entwickel„ung Theil. Es gilt die dem Gegenstande innewohnende Vernunft „zu verstehen, und das eigne Meinen zurückzudrängen. Da in„dess die Religion auch eine Lehre enthält, so kann ein Streit „entstehn zwischen religiösem Dogma und wissenschaftlicher Er„kenntniss.“ (48). Hier lehnt nun Herr Lasson jeden Streit mit denen ab, „welche alles, über ihre endlichen Zwecke höheres Zweckesetzen leugnen,“ oder in der Lehre nur eine nützliche Täusch-

ung für die Masse sehen; er will es hier nur mit solchen zu thun haben „welche den idealen Gehalt der Religion, das Grundverhält-„niss zwischen Gott und Mensch nicht bestreiten (49), aber an „Stelle des mit der Wissenschaft nicht mehr stimmenden Dogmen-„systems eine Reihe ihnen mehr zusagender Lehren fordern.“ (49). „Allein, sagt Herr Lasson, Kirche und Religion sind ein histori-„sches Gebilde und selbst das von den Besten und Edelstens eines „Zeitalters in dieser Hinsicht Geforderte komme nicht auf gegen „den historischen Bestand der Kirche. Die philosophischen Systeme „wechselten heut zu Tage schnell; selbst die Resultate der Natur-„wissenschaft hielten jedesmal nur 10 bis 15 Jahre vor. (50). Zu-„dem spiele das Theoretische bei der Religion nur eine geringe „Rolle; es sei nur Vehikel für den praktischen Geist, und es sei „in einem ganz anderen Interesse gebildet, als dem der Wissen-„schaft. Die Gedanken der Religion bleiben für die Wissenschaft „ganz indifferent. (51). Glauben und Wissen widerstreiten sich „nicht, denn sie gehören zwei ganz verschiedenen Gebieten an. Auch „die dogmatische Lehre habe eine Wahrheit, ähnlich wie man von „ästhetischer Wahrheit spreche und ebenso müsse man dem adä-„quaten vorstellungsmässigen Ausdruck einer Form des praktischen „Bewusstseins in ähnlichem Sinne Wahrheit zusprechen. (52). Ge-„rade weil die Bestimmtheit und Begrenzung der Begriffe fehle, „besitze das Theoretische in der Religion eine Weite und Be-„deutungsfülle, dass sie das passende Gefäss für sehr verschie-„denartigen Inhalt bietet, wenn nur die Basis einer einheitlichen „Grundanschauung eingehalten werde. (52). Der Inhalt der „Formalität der religiösen Lehre sei unerschöpflich, die tiefste Wahr-„heit kann dem ungeschulten Verstande in Form einer für das „Praktische ausreichenden Ahnung aufgehn. (52). Selbst der be-„rufsmässige Denker dürfe durch die kirchliche Gemeinschaft sich „nicht gehemmt, sondern gefördert fühlen.“

„Die Religion,“ heisst es weiter, „darf nicht durch subjek-„tive Gesichtspunkte korrigirt werden; das Nicht-historisch-Ge-„wordene hat keine Berechtigung; das Neue muss erst in den aller-„weitesten Kreisen gesichert sein; aber auch die unwissenschaft-„liche Meinung der Vielen darf keine Macht über die Kirche bean-„spruchen. (53). Gewinnt der Philosoph einen Einblick in die „Richtung, in welcher die Entwickelung der Religion weiter fort-„gehen wird, so mag er eine Prophezeiung wagen. An dieser „wahren Entwickelung kann auch die Kirche nicht vorübergehen, „nur bedarf es der Zeit, um das Neue in die alten Bewusstseins-„form zu verarbeiten. Nicht jede Kritik solle damit ausgeschlossen „werden, sondern nur die unbesonnene.“ (54).

Diese hier von Herrn Lasson versuchte Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft, zwischen Glauben und Wissen ruht im Ganzen auf der von Hegel geforderten Unterscheidung zwischen

Vorstellung und Begriff; nur geht Herr Lasson noch viel weiter; er hält nicht ein einziges Dogma in der christlichen Religion für bleibend, alle sind der Entwickelung unterworfen, nur die Basis einer einheitlichen Grundanschauung solle bei aller Entwickelung erhalten bleiben, und als solche hat der Redner das Verhältniss des Menschen zu Gott, oder dem Absoluten angegeben. Allein es ist schon zu den frühern Abschnitten gezeigt worden, dass „Verhältniss" ein durchaus inhaltsleeres Wort ist. Auch für den Gottesbegriff als die eine Seite in diesem Verhältniss fehlt der Inhalt bei Lasson; das Absolute soll dies ersetzen, allein auch für dieses fehlt wie ich schon gezeigt, der Inhalt und die Festigkeit, da es vermöge seiner Immanenz selbst in der Welt enthalten ist und deren Entwickelung sein eigenes Wesen ist. So zeigt sich, dass die feste Basis welche der Entwickelung auch innerhalb der Lehre bleibend zu Grunde liegen soll, ohne Inhalt ist.

Ein andres Mittel, was der Redner benutzt, um dem Wechsel im Theoretischen seine Bedeutung zu nehmen, ist, dass er das Theoretische tief unter das Praktische der Religion stellt. Allein das Praktische, d. h. das Handeln des Menschen ist doch von einem Wissen, d. h. von der Vorstellung eines Zweckes und der dazu führenden Mittel bedingt, also ohne das Theoretische unmöglich. In der religiösen Lehre soll nach Lasson auch Wahrheit enthalten sein, ohngefähr wie solche in der Aesthetik bestehe; allein die Aesthetik, als die Wissenschaft des Schönen, hat ein rein ideales Gebiet zum Gegenstande, wo die von den Gefühlen geleitete Phantasie herrscht; hier ist die Wahrheit nur die Uebereinstimmung des vorhandenen Kunstwerkes mit den von der Aesthetik dafür aufgestellten Begriffen und Regeln, aber nicht eine Uebereinstimmung des Wissens mit einem realen, wirklich daseienden Gegenstande. Selbst das Potrait muss der Künstler idealisiren. Der religiöse Glaube hat allerdings eine andere Quelle in der Seele des Menschen, als die Wissenschaft, und deshalb haben beide auch einen verschiedenen Inhalt; allein wesentlich ist beiden die Ueberzeugung von der Wahrheit ihres Inhaltes. Ein religiöser Glaube, der bei dem Einzelnen nicht mit der Ueberzeugung von der Wahrheit seines Inhaltes verbunden ist, ist kein Glaube mehr und ohne allen Einfluss auf das Praktische der Religion, auf sittliches Leben oder, wie Lasson sagt, führt nicht zur Annäherung an das Absolute.

Um diesen Einwand auszuweichen war eben von Hegel der auch von Lasson benutzte Unterschied zwischen Vorstellung und Begriff erfunden worden; Religion und Wissenschaft sollen beide denselben Inhalt, dieselbe Wahrheit enthalten, nur jede in einer andern Form. Allein für den Gläubigen ist gerade diese Form, diese bestimmten zeitlichen Vorgänge und Personen, dieser historische Christus, dieser bestimmte Gott mit seinen reichen Eigen-

schaften und Thätigkeiten das Wahre; beschränkt man das Bleibende. also das allein Wahre auf das „Grundverhältniss des Einzelnen zum Absoluten“, so verschwindet sein Glaube und somit auch dessen Stütze für seine Sittlichkeit und Seelenruhe. Man muss schon ein eifriger, streng idealistischer Philosoph sein, um mit einer solchen Basis sich zufrieden zugeben.

Deshalb helfen alle jene Reduktionen der Lehre auf ein vermeintlich noch so biegsames Wesentliche nichts; die Wissenschaft und insbesondere die Naturwissenschaft bleibt der unversöhnliche Feind des Glaubens, und weil die Wissenschaft in immer weitere Kreise dringt und ihre Methode für die Ermittelung der Wahrheit immer allgemeiner anerkannt wird, deshalb droht der Lehre der Religion heut zu Tage so grosse Gefahr. Anstatt dies durch ein künstliches Herausheben eines angeblich Wesentlichen, Bleibenden und mit der Wissenschaft Uebereinstimmenden zu vertuschen, ist es besser der Gefahr in das Gesicht zu sehn; vielleicht erscheint dann diese Gefahr nicht so gross, als der Religiöse meint.

Ein weiteres Mittel, womit Herr Lasson seine Ansichten rechtfertigen will, ist, dass er die Religion zu einem Objektiven, zu einer historischen Thatsache erhebt und das Subjektive dagegen als Einfälle und Willkürlichkeiten behandelt. Allein auch die unwissenschaftliche Meinung der Vielen soll nach ihm in der Kirche nichts gelten. Von wem soll aber dann die Entwickelung in der Kirche und Religion ausgehn, wenn weder der Einzelne, noch die Vielen hier gelten? Alle Religionsstifter, alle Reformatoren waren nur Einzelne, und doch ist lediglich durch deren Energie, mit der sie die alte Lehre in Wort und That bekämpften, die Entwickelung weiter gegangen.

Herr Lasson wirft der Naturwissenschaft eine gleiche Wandelbarkeit vor; „jedes System soll in ihr kaum 10—15 Jahre vor„halten.“ Auch dies ist Entstellung. Allerdings hat Aehnliches bis zum 15. Jahrhundert statt gefunden, so lange vor Baco, Galilei, Descartes und Anderen die Methode der Wissenschaft noch eine deduktive war und sie noch nicht auf Beobachtung, Versuche und vorsichtige Induktion gestützt wurde. Mit dieser Methode hat aber seitdem in steigendem Maasse die Wissenschaft Gesetze gefunden, die nicht mehr angezweifelt werden und deren Wahrheit durch die thatsächliche Macht bewiesen wird, welche der Mensch mittelst technischer Benutzung dieser Gesetze über die Kräfte der Natur in staunenswerthem Maasse gewonnen hat. In der Naturwissenschaft bestehen allerdings neben diesen festen Gesetzen auch Hypothesen; allein der Kenner ist sich des Unterschiedes beider klar bewusst; die Wissenschaft kann das Allgemeine nicht anders finden, als zunächst duch hypothetische Annahmen; das Allgemeine für sich kann von den Sinnen nicht erfasst werden; diese Hypothesen sind deshalb der unvermeidliche Weg, auf dem höhere Begriffe und

Gesetze, und womit die höhere Einheit ihres Besonderen erreicht werden können; dabei unterlässt aber die Wissenschaft auch nie diese Hypothesen durch die bekannten Hülfsmittel der Induktion fortgesetzt an ihren wahrnehmbaren Folgen zu prüfen, und nur wenn die viele Jahre und von Vielen fortgesetzte Prüfung diese Folgen der Hypothese mit den Beobachtungen stimmen, gelangt sie dann als die Wahrheit, zur Anerkennung. Das ist ihre Entwickelung, ihr Fortschritt; aber von alledem ist bei der Entwickelung der Religion nichts zu spüren, und zwar einfach deshalb nicht, weil ihre Lehre in Gebieten sich bewegt, wo die Methode der Naturwissenschaft weder unmittelbar, noch mittelbar anwendbar ist.

Die Entwickelung der einzelnen Religionen besteht überdem, wenn man der Geschichte folgt, nicht in Gewinnung eines neuen Inhaltes im Laufe der Zeit, sondern nur in einer fortschreitenden Abnahme dieses Inhaltes, indem in Folge der gestiegenen Erkenntniss und Wissenschaften, im Laufe jedes Jahrhunderts jene Dogmen aus der Lehre entfernt wurden, welche mit dem Fortschritt der Wissenschaft allzu sehr in Widerspruch geriethen. Dies ist der wahre Gang der religiösen Entwickelung sowohl in der Brahmanischen Religion zu der Buddhistischen, wie bei dem Zerfallen des Islam in die vielen Sekten, welche alle blos auf der Negation einzelner Lehren des Stifters beruhn, und sich nur durch die Verschiedenheit der Dogmen unterscheiden, welche die einzelnen Sekten negiren.

Dies ist denn auch der Gang, in dem die christliche Religion sich entwickelt, seitdem die Wissenschaft sich aus dem Zwange der Kirche befreit hat. In jedem Jahrhundert haben die Protestanten etwas von den Sätzen des Lutherischen Katechismus fallen lassen; selbst von dem was Schleiermacher noch festhielt, hat der Protestantenverein bereits vieles bei Seite gelassen, und Herr Lasson selbst ist ein Beispiel für diesen blos negirenden Gang der Entwickelung, indem er nur noch das Verhältniss des Menschen zu Gott als Basis festgehalten wissen will, im Uebrigen aber der Entwickelung keine Schranken zieht. Indess zeigen die Thatsachen, dass viele Mitglieder der Kirche sich auch durch diese verdünnte Basis des Herrn Lasson nicht haben aufhalten lassen, da sie bereits bis zur Negation des persönlichen Gottes vorgeschritten sind, wie die freien Gemeinden ergeben. Herr Lasson will sich zwar mit diesen in keinen Streit einlassen, allein damit, dass man die Augen zumacht, lässt sich die thatsächlich für die Kirchen vorhandene Gefahr nicht aus der Welt schaffen. Diese freien Gemeinden sind zwar, seit sie vom Staate nicht mehr bedrückt worden sind, in ihrer Anzahl nicht fortgeschritten, allein der Grund davon liegt nur darin, dass sie eine besondere Gemeinde bilden wollen, während doch ihre Moral, welche ja allein den Inhalt ihres Glaubens bildet, auch die allgemeine ihres Volkes ist und daher gar kein

Grund vorliegt, eine besondere Gemeinde zu bilden. Eine grosse Zahl der aus der Kirche nicht Ausgeschiedner hegt ganz die gleichen Ansichten und trennt sich nur nicht äusserlich von der Kirche, um den Glauben der Uebrigen nicht zu erschüttern und nicht feindlich gegen die Kirche aufzutreten, von deren Lehre sie selbst anerkennen, dass sie eine der stärksten Stützen für die Sittlichkeit der Gläubigen ist. Wenn der Altkatholizismus, auf dem die Preussische Regierung so grosse Hoffnungen setzte, in denselben äusserlichen Stillstand gerathen ist, so liegt es hier umgekehrt darin, dass die Führer noch zu viel von den Dogmen und dem Organismus der katholischen Kirche beibehalten wollen, während die Masse der Altkatholiken den protestantischen freien Gemeinden in deren Ansichten sehr nahe steht. Für die gebildeten Klassen in Italien, in Frankreich, in Spanien u. s. w. gilt dasselbe; nur ein Theil der Frauen hält hier, in Folge ihrer Erziehung in klösterlichen Anstalten, noch fester an den Dogmen.

Bei dieser Lage der Kirchen werden die Unterscheidungen Hegels und seiner Anhänger und die noch grössere Freiheit, welche Herr Lasson der religiösen Gesinnung zugesteht, meines Erachtens das Gegentheil von dem, was sie wünschen, herbeiführen. Es kann nicht fehlen, dass solche Concessionen den Glauben bei den in das Schwanken gerathenen Mitgliedern der Kirche noch mehr erschüttern und die hohe Autorität der Kirche und ihrer Behörden, welche für die Festigkeit des Glaubens der Einzelnen so wichtig ist, beschädigen müssen, wenn dies alles nur Entwickelung ist und deshalb einer höhern Stufe über kurz oder lang Platz machen muss, ohne dass die Philosophie etwas Bestimmtes über den Inhalt dieser höheren Stufe zu sagen weiss. Ein jeder hat dann das Recht, auch seine Ansicht für den Beginn einer solchen Entwickelung zu halten und für die Realisirung einzutreten.

So wenig man auch über die Zukunft der Religionen und Kirche etwas bestimmtes sagen kann, so ist es doch bei der zunehmenden Verbreitung der Naturwissenschaften sehr wahrscheinlich, dass die Entwickelung bei der Religion auch ferner diesen negativen Charakter behalten wird. Herr Lasson pocht darauf, dass zu allen Zeiten und bei allen Völkern eine Religion bestanden habe, allein er übersieht, dass die Religionen in Zeiten gebildet worden sind, wo die wissenschaftliche Erkenntniss, namentlich bei der Masse und selbst bei den Gründern, noch in Windeln lag und daher die Phantasie den weitesten Spielraum hatte. So kommt es, dass während die Wahrheit in den Wissenschaften stetig zunimmt, der Inhalt der Religionen, welchen sie als die Wahrheit bieten, stetig abnimmt. Wie ein Baum, wenn er eine reiche Entfaltung gewonnen hat, doch nicht in Ewigkeit wächst, sondern allmählig den Kräften der Natur unterliegt und zusammenbricht, so steht Gleiches mit grosser Wahrscheinlichkeit auch den Religionen bevor, so weit

sie die Kenntniss eines Uebersinnlichen in Anspruch nehmen. Die Phantasie der Völker hat auch hier den Baum der Religion mit einer reichen Fülle von Zweigen und Blättern geschmückt, allein er wird, gleich einer Eiche, der andringenden Macht wissenschaftlicher Erkenntniss allmählig zum Opfer fallen; ein Zweig nach dem andern wird verdorren bis zuletzt der ganze Stamm auch hier zusammenbricht.

Auch dürfte die Gefahr eines Umsturzes aller Religion, so weit ihre Dogmen über die Moral hinausgehn, bei den heutigen Kulturvölkern nicht sehr gross sein, wenn man diese negative Entwickelung nicht gewaltsam überstürzt, sondern der allmähligen steigenden wissenschaftlichen Erkenntniss überlässt. In dieser wissenschaftlichen Erkenntniss wird dem Gebildeten zugleich ein andrer Halt für seine Sittlichkeit auf Erden geboten; er liegt in der Autorität, welche das ganze Volk seines Landes durch dessen gemeinsame Achtung für die Gebote des Rechts und der Moral auf den Einzelnen ausübt. Indem diese Achtung auch dem Einzelnen von seiner Umgebung um so mehr gezollt wird, je mehr er diese Gebote einhält, und indem einen jeden das mächtige Streben nach gleicher Achtung und sittlicher Ehre erfüllt, werden diese Gebote allmählig selbst zu einer Autorität, welche auf den Einzelnen so stark einwirkt, dass er der Lust und den Leidenschaften, welche gegen diese Autorität sich erheben, Widerstand zu leisten vermag. Dies genügt für die Erhaltung all der Gemeinschaften, in welchen die Einzelnen sich mit ihrem Eintritt ins Leben befinden, und es wird dann die, in heutiger Zeit für den rohen Menschen noch in der Religion enthaltene Stütze für seine Sittlichkeit entbehrlich. Dies genügt vielleicht nicht für ein jenseitiges Leben, allein der Glaube an eine persönliche Fortdauer des Einzelnen nach dem Tode nimmt thatsächlich, und zwar nicht blos unter den gebildeten Klassen ab; je mehr die Wissenschaft durch ihre populäre Darstellung selbst in die niederen Klassen eindringt, um so mehr wird dieser Glaube auch da erlöschen. Selbst Hegel hat die Unsterblichkeit des Einzelnen in seiner Philosophie nicht mehr aufrecht erhalten können. Handelt es sich also nur um das irdische Leben, so genügt unzweifelhaft die Macht, welche, wie gezeigt, der Sittlichkeit einwohnt, um nicht blos den Bestand der menschlichen Gemeinschaften, sondern auch den Fortschritt in der Kultur überhaupt zu sichern.

Man könnte dem vielleicht mit der Hinweisung auf die Sozialisten, Communisten und Nihilisten unsrer Tage entgegentreten; allein deren Anhänger sind nur einig in der Zerstörung des Bestehenden; dagegen vermag die Sozialwissenschaft die Unausführbarkeit ihrer positiven Lehre von gemeinsamen Eigenthum, von gemeinsamer gleicher Arbeit Aller und Vertheilung der dadurch gewonnenen Subsistenzmittel unter die Einzelnen mittelst einer anord-

nenden Behörde, als ein unausführbares Phantom nachzuweisen und deshalb können selbst die steigende Zahl und Macht der Anhänger dieser Lehren höchstens zu einer zeitweisen sozialen Revolution führen, welche nach kurzer Zeit der bestehenden wirthschaftlichen Ordnung wieder Platz machen wird. Auch hört gegen diese Gefahren die Hülfe der Religion ebenfalls auf, da der Atheismus bei diesen Gegnern zur vollen Ueberzeugung gelangt ist.

Was nun den zweiten Theil des heutigen Vortrags anlangt, so kann ich allerdings, nach dem von mir zum ersten Theil Gesagten, weder dem Tadel noch dem Lobe unbedingt beistimmen, welche Herr Lasson über das v. Hartmann'sche Buch ausgesprochen hat. Da ich, wie gesagt, das Buch noch nicht gelesen habe, so kann ich nur nach dem von Herrn Lasson Mitgetheilten urtheilen und beschränke mich somit lediglich auf die eine Bemerkung, dass ich der von Hegel eingeführten und auch von E. v. Hartmann befolgten Methode nicht beitreten kann. Es soll danach die tiefere Erkenntniss eines reichen, inhaltsvollen Gebiets dadurch erreicht werden, dass man diesen hier vorzugsweise geschichtlichen Inhalt auf wenige dürftige Kategorien reduzirt und die zeitliche Folge und das Verhältniss der einzelnen Religionen zu einander in eine continuirliche Entwickelung presst, die im Einzelnen ebenfalls auf Kategorien zurückgeführt wird. Diese Kategorien, wie Naturalismus, Henotheismus, Supranaturalismus, Illusionismus, Theismus, Religion des Geistes u. s. w. sind nicht im Stande den reichen Inhalt und die mannichfachen Ursachen, welche zu dem Inhalt und dem Kultus bei den einzelnen geschichtlichen Religionen geführt haben, zu ersetzen oder gleichsam als die Quintessenz derselben aufzutreten. E. v. Hartmann muss deshalb auch diesen Inhalt nebenbei in besondern Darstellungen bieten, wobei es nicht zu vermeiden ist, dass dieser Inhalt durch solche Kategorien in die er zusammenfasst wird, mehr oder weniger eine Entstellung oder Verfälschung erleidet. An Stelle der vielen realen Ursachen, wie Klima, politische Staatsform, Erwerb- und Consumtions-Weise der wirthschaftlichen Güter, wo bald der Landbau, bald die Gewerbe, bald die Schiffahrt überwiegt und vieles Andere dergleichen, welches geschichtlich sich deutlich als die Ursachen des Inhaltes und des Wechsels der Religionen aufzeigen lässt, wird eine Kategorie gesetzt, welche diese realen Momente ersetzen und auch den Fortgang der zeitlich sich folgenden Religionen erklären soll. Ein solches Verfahren mag das Verlangen des Philosophen nach Einheit des Vielen befriedigen, aber solche Einheit kann doch nur eine scheinbare sein, da die Vielheit und die grosse Verschiedenheit der gleichzeitig mit einander wirkenden realen Kräfte sich nicht in solcher Weise zusammenfassen lässt. Es mag ja eine solche Kategorie vielleicht einzelnen jener Ursachen nahe stehen, allein sie genügt nicht, weil sie nicht die Gesammtheit derselben umfassen kann und weil sie

die Nothwendigkeit des Fortganges aus einer logischen Entwickelung dieser Kategorien ableiten will und damit die realen Ursachen, welche zu neuen Religionen führen, bei Seite schiebt. Die Einheit, welche man damit für den denkenden Menschen erreichen will, dass man eine logische Kategorie als die hier herrschende Macht einführt, ist vielmehr trotz der Mannichfaltigkeit dieser Ursachen eine reale, die lediglich in dem gleichen Glauben der betreffenden Personen liegt und sich dann noch deutlicher in der Organisation dieser Gläubigen zu einer Sekte oder Kirche und einem gemeinsamen Cultus herausstellt. Dazu kommt noch dass bei dieser Reduktion des geschichtlichen Vorgangs und Inhalts auf logische Kategorien und deren spekulativen Ableitung der einen aus der andern der wirkliche historische Verlauf nicht eingehalten werden kann und auch damit diese philosophische Entwicklung nicht parallel mit der zeitlichen gehn kann.

Dies alles muss zu Entstellungen der historischen Vorgänge und des Inhaltes der Religionen führen. In aller Darstellung zeitlich sich folgender Vorgänge muss man sich mit der causalen Ableitung des Nachfolgenden aus dem Vorgehenden genügen lassen, wie es z. B. Thucydides thut, und sich hüten, über diese causale Einheit noch eine höhere durch logische Kategorien herstellen zu wollen, welche die grosse Mannichfaltigkeit und Verschiedenheit der realen Ursachen nicht ersetzen, sondern nur die Leser täuschen kann; denn diese meinen dann mit einer solchen Kategorie in der Tasche alles Weitere sich ersparen zu können. Wie leicht dabei fehl gegriffen werden kann, dafür lassen sich in Hegels Philosophie zahlreiche Beläge beibringen. So enthält die Philosophie des Plato und Aristoteles schon beinahe alle Kategorien der spätern Philosophien, und doch wird von Hegel behauptet, dass jeder der spätern Philosophien eine ganz neue Kategorie zu Grunde liege, welche bis dahin noch nicht geboten worden sei.

Im Uebrigen enthalte ich mich heute jeder weitern Kritik des Buches und werde mich freuen, wenn ich bei eigner Durchlesung des v. Hartmannschen Werkes die sonstigen Vorzüge wieder finden werde, welche die bisherigen Schriften dieses ausgezeichneten Mannes so anziehend machen.

Hierauf erhielt Herr Prof. Frederichs das Wort und sagte:

Es ist eine der erstaunlichsten Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie, das von einer absolut pessimistischen Weltanschauung aus, wie sie v. Hartmann in seiner Philosophie des Unbewussten entwickelt hat, nach welcher das ganze Leben werthlos ist, der Versuch von dem Verfasser gemacht worden ist, nicht nur angeblich eine neue Ethik, sondern auch eine neue Religionswissenschaft zu begründen, in der von einer neuen über das Christenthum hinausgehenden Religion am Schlusse die Rede ist, welche

v. Hartmann als die einzige wahre und letzte wie ein Prophet verkündet. Ich möchte, ehe ich meine Ansichten über das neue Werk ausspreche, dessen Inhalt uns der Herr Vortragende entwickelt und von seinem philosophischen Standpunkt beurtheilt hat, in kurzen Zügen zunächst der geehrten Gesellschaft die metaphysische Grundlage desselben ins Gedächtniss rufen. Denn von derselben ist auch das gegenwärtig unserer Besprechung vorliegende Werk beherrscht. Der ganze Pessimismus Hartmanns, abgesehen von einem persönlichen Hang, welcher in dem Verfasser sein mag, die Welt in dem schwärzesten Lichte zu sehen, ist rein hervorgegangen aus speculativen Abstractionen. Von Schopenhauer ausgehend wollte er dessen Willensmetaphysik mit der Schelling - Hegelschen Philosophie vereinigen. Und so kam er auf ein Weltwesen, welches er als das Unbewusste bezeichnete, mit zwei Attributen, mit Wollen und Vorstellen, die in dem Unbewussten als der Substanz ursprünglich *potentia* eingeschlossen waren, als reines Wollen, reines identisches Denken. Der reine Wille geht über in das leere Wollen, in einen Mittelzustand zwischen *potentia* und *actus*, in ein Wollen, das Befriedigung will und nicht findet, und eine reine Daseinsqual ist. Dies leere Wollen wird nun endlich zum erfüllten Wollen, zum Etwas-Wollen dadurch, dass es die Vorstellung ergreift, um die Qual des leeren Wollens los zu werden und Befriedigung zu finden. Damit beginnt nun der Weltprocess. Aber indem das leere Wollen in das erfüllte Wollen übergeht, hat es das Gesetz der Identität verletzt, und zwar als das Alogische das Logische, das im Vorstellen das logische Formalprincip, der Satz der Identität und des Widerspruchs ist. Indem das Wollen etwas will, also Veränderung will, verletzt es — unglaublich! aber wahr — das identische Beharren des Absoluten im Unbewussten. Das Gesetz der Identität muss wieder hergestellt werden. Das kann nur dadurch geschehen, dass das Logische im Unbewussten den ganzen „Ideenpress" aus sich entlässt und allmählich nach der Reihenfolge durch den alogischen Willen verwirklichen lässt, bis zum höchst gesteigerten Bewusstsein, wobei dem Willen das Unselige des Daseins zum Bewusstsein kommt. Die Erlösung von der Daseinsqual kann nur dadurch geschehen, dass das Wollen allgemein negirt wird, und dass dasselbe in das ursprüngliche reine Wollen zurückgeht; wobei es dann immer noch möglich bleibt, dass das Wollen noch einmal die Dummheit begeht und eine Welt ins Leben ruft. In diesen Sätzen habe ich die metaphysischen Grundlagen des Hartmannschen Pessimismus angegeben, was sich ja in kurzen Worten thun lässt. Sachlich aber sind darin beinahe ebenso viele Widersprüche und Unbegreiflichkeiten enthalten als Sätze; und das Ganze wird von Hartmann auch weniger zu begründen gesucht — denn wie sollte man das Unmögliche leisten können! —, sondern beschrieben. Wir werden zwar immer,

bei dem Versuch, die Doctrin speculativ zu begründen, daran erinnert, dass der Verfasser zu demselben Resultate auf inductivem Wege gekommen sei. Aber das kann uns wenig helfen; denn auf inductivem Wege hat er in der Erscheinungswelt den Unbebegriff des Unbewussten als das An-sich derselben nicht gefunden, sondern erst, wie gesagt, durch Abstractionen, und dann erst ist durch dasselbe die ganze empirische Forschung beherrscht worden. Es ist eine unglaubliche Selbsttäuschung v. Hartmanns, wenn er im Ernste meint, aus den abstracten, an sich inhaltslosen Formen des Bewusstseins, dem Wollen und Vorstellen, die Entstehung der Welt und des Weltprocesses erklären zu können. Die beiden Formen des Unbewussten sind abstrahirt aus den bewussten Willensacten und Vorstellungen, und als die Grundformen des Bewusstseins ganz willkürlich angenommen, da das Gefühl als der Grundfactor des bewussten Lebens, worin sich unmittelbar das immanente göttliche Leben manifestirt, gänzlich bei Seite geschoben und als etwas Secundäres, Gleichgültiges betrachtet wird. Da nun aber der Wille einen Inhalt haben muss, was ist nun derselbe? Nichts anderes als Lust und zwar in der niedrigen Form des sinnlichen Wohlergehens und Wohlbehagens. Von diesem Gesichtspunkt aus reiht sich Irrthum an Irrthum, zunächst die grundfalsche Behauptung, dass alle Gefühle sich qualitativ gleich, oder nur quantitativ verschieden sein. Damit werden denn auch nun die heiligsten und erhabensten Gefühle in das sinnliche Bereich herabgezogen, während doch eine nicht von einer vorgefassten Doctrin angestellte Erwägung zeigt, dass z. B. das Gefühl des innern Friedens im Bewusstsein treu erfüllter Pflicht, der Frömmigkeit, der Gottergebenheit, der Andacht u. s. w. mit dem Gefühl der Lust, das ich vielleicht durch den Genuss einer Flasche Wein habe, gar nicht zu vergleichen ist; sie sind incommensurabel, weil sie qualitativ verschieden sind.

Wenn aber der Inhalt des Willens nichts ist als ein geringerer oder höherer Grad der Lust, dann, schliesst Hartmann, ist der Wille von Natur ein egoistischer und auf diesem egoistischen Willen basirt die ganze Ethik und die Religion, und damit komme ich auf seine Darstellung des religiösen Bewusstseins. Denn die Religion ist aus dem egoistischen Begehren des Menschen entstanden. Hier tritt sofort wieder uns eine Abstraction entgegen; es wird der Einzelne als Naturmensch isolirt, während der Einzelne doch als solcher nicht existirt, sondern immer als ein Glied einer Gemeinschaft, sei es der Familie, sei es des Stammes, u. s. w. und obgleich Hartmann anerkennt, dass auch der Naturmensch moralische Instinkte, z. B. Mutterliebe, Mitleid, Geselligkeitstrieb, Anhänglichkeit u. s. w. habe, so behauptet er dennoch, der Naturmensch kenne als regulatives Princip seines Ge-

fühls- und Begehrungslebens nichts anders haben als den Egoismus. Natürlich ist in dem Naturmenschen der noch von Trieben beherrschte unentwickelte Wille. Aber wird dadurch das Gefühls- und Begehrungsleben als rein von Egoismus oder von unsittlichen Motiven beherrscht vorzustellen sein? Diese ganze Erklärung der Religion aus Egoismus geschieht nur dem „unbewussten egoistischen Willen“ zu Liebe oder ist eine Consequenz des fingirten Weltwesens des Unbewussten; sie ist schief, ja geradezu falsch, und es ist ganz umsonst, den Ursprung der Religion, soweit es auf eine Wechselwirkung zwischen dem Endlichen und Unendlichen ankommt, anders abzuleiten als Schleiermacher es gethan hat, aus dem Gefühl der Gebundenheit und der schlechthinnigen Abhängigkeit von äussern göttlichen Mächten; man muss nur dabei nicht die Trivialität begehen, diese Gebundenheit und dieses Gefühl der Abhängigkeit mit der Abhängigkeit des Hundes von seinem Herrn zu identificiren. Denn dieses religiöse Gefühl der Abhängigkeit ist als religiöse Anlage bestimmt, sich zu den erhabensten und heiligsten Gefühlen der Frömmigkeit und Gottinnigkeit zu entwickeln, zu dem Bewusstsein, durch den sittlichen Ernst der Gesinnung und ihrer Bewährung sich eins mit dem Willen Gottes zu wissen. Dass der Naturmensch als solcher im wesentlichen durch die in ihm liegenden Triebe gelenkt wird, ist ja selbstverständlich. Aber als Glied einer Familie will er, wenn auch in noch so primitiver Form, nicht bloss sein Glück, sondern auch das anderer, zunächst seiner Familie; ebenso treibt ihn das religiöse Gefühl seine Begierden zu bändigen, indem er sich gehorsam den von ihm geglaubten Göttern unterwirft, oder ihnen seine Dankbarkeit in den Opfergaben beweisst. Das mag in noch so naiver Weise und primitiver Form geschehen, — ein egoistisches mithin ein unsittliches Verhalten ist das nicht zu nennen. Uebrigens kommt auch Hartmann auf den einzig richtigen Quell, aus welchem das religiöse Verhalten entspringt, zurück. „Je grösser die Hilfslosigkeit des Naturmenschen gegenüber der Natur, je geringer seine Fähigkeit zur technischen Regulirung und Beherrschung der Elemente und Naturerscheinungen ist, desto abhängiger weiss er seine Glückseligkeit (!) von jenen Naturmächten, welche ihn als der bestimmende Grund für das wechselnde Verhalten der Natur zu seinen subjectiven Zwecken erscheinen“. (28). Dass die religiöse Anlage im Menschen, das Gefühl der Abhängigkeit, zunächst durch die Naturmächte und ihren Einfluss auf das Wohl und Wehe geweckt worden ist, das ist gewiss: dabei hat Hartmann aber einen Fall nicht mit in Betracht gezogen, der auf den Naturmenschen religiös auf das tiefste gewirkt haben muss, das ist der Tod, und die dadurch erfolgte Trennung von den geliebten Angehörigen, woraus ursprünglich der Glaube an das Fortleben nach dem Tode hervorgerufen ward. Gerade der Tod musste dem

Menschen seine Abhängigkeit von einer höheren Macht auf das schärfste zum Bewusstsein bringen.

Was das Organ betrifft, mit welcher ursprünglich die göttlichen Mächte und ihr Verhalten zu den Menschen aufgefasst und dem Bewusstsein nahe gebracht wurden, so habe ich in meinem in unserer Gesellschaft gehaltenen Vortrage über das Wesen der Religion und die religiöse Entwickelung hervorgehoben, wie wichtig es sei, sich zu vergegenwärtigen, dass dasselbe im wesentlichen die Phantasie und dass das Product derselben der Mythus sei, weshalb ich diese früheste Stufe der religiösen Entwickelung, ehe die verstandesmässige Umbildung der Mythen durch die Priesterschaft geschieht, die mythische Religionsperiode genannt. Auch Hartmann ist in Betreff des Organs der Götterbildung derselben Ansicht. „Das Organ, mit welchem der Naturmensch das makrokosmische Naturmysterium (!), in dem er lebt und webt, zu ergreifen sucht, ist nicht der Verstand, sondern die Phantasie.“ (56).

Was die weitere Entwickelung der Religion betrifft, so habe ich in meiner Abhandlung als zweite Stufe derselben die Bildung einer priesterlichen Religion gefasst, indem die Religion ein priesterliches, theologisches System und zur Kirche wird. Es werden nämlich die Mythen zu Symbolen einer bestimmten religiösen Weltanschauung, und das gesammte Leben wird priesterlich geordnet als ein Gottesreich, in welchem die Priester Vermittler zwischen Gott und Menschen sind. Als dritte Stufe gilt mir die ethische Jneinsbildung von Sittlichkeit und Religion, die Harmonie zwischen der sittlichen Freiheit und der religiösen Gottergebenheit und Frömmigkeit, das Einswerden mit dem Willen Gottes. Eine von Schwärmerei fern bleibende Religionsphilosophie hat nun vor allem die Aufgabe, diese drei Stufen im religiösen Leben der Völker nachzuweisen, nachzuweisen, welche Völker sie alle erreicht, oder welche in frühere Stufen zurückgesunken sind. Es wird sich auch dann für den unbefangenen Religionsphilosophen ergeben, dass der Kern des Christenthums die höchste religiöse Anschauung in dem eben von mir angegebenen Sinne darbietet, und dass die christliche Religion nur in ihrer Erscheinungsform vielfach auf frühere Stufe bis auf den Fetischismus zurückgesunken ist; dass ferner die Idee des Christenthums ihre adaequate Verwirklichung im Leben der Menschheit erst in Zukunft erreichen wird. Aber Hartmann hat sich nicht begnügt den Entwicklungsgang der einzelnen Culturvölker der alten und neuen Zeit philosophisch zu entwickeln, sondern indem er den religiösen Volksglauben und die Speculation trübe durcheinander mischt, treten bei ihm die Religionssysteme der einzelnen Völker in einen dialektischen Zusammenhang, so dass die Religion verflüchtigt wird in einen logischen Process und Religion als Leben in Gott mit der Religionswissenschaft als Theologie identificirt wird. Es ist das der noch

immer nicht überwundene Rest jener verkehrten Ansicht, als sei Religion vorzugsweise Erkenntniss, und nicht Leben, Glaube, Andacht, wie sittliche, reine Gesinnung und deren Bethätigung in einem religiösen Gemeinschaftsleben.

Es ist unmöglich jetzt auf den ganzen Entwickelungsprocess des religiösen Bewusstsein, wie Hartmann ihn entwickelt hat, näher einzugehen. Ich will zunächst nur einen Punkt hervorheben. In früheren Zeiten, ehe durch die sprachvergleichende Wissenschaft auch die wissenschaftliche Grundlage der vergleichenden Mythologie und Religionswissenschaft gelegt wurde, ging man bei der Behandlung der Mythen wie der religiösen Vorstellungen der heidnischen Völker überhaupt von der Ansicht aus, dass ursprünglich nicht blos ein sittlich vollkommener Zustand unter den Menschen geherrscht habe, sondern dass die Menschen mittelst Intuition den Dingen auf den Grund gesehen, wodurch sie befähigt waren eine reine Religion durch Offenbarung zu empfangen, die in einem ursprünglichen Monotheismus bestanden haben soll. Aber durch den Sündenfall verloren sie diesen reinen monotheistischen Glauben und verfielen in Polytheismus, Götzendienst und Abgötterei. Die ursprüngliche reine monotheistische Lehre soll noch in den Mythen bewahrt worden sein, die dadurch zu Symbolen einer überlieferten Weisheit wurden, welche nur die Weisen, insbesondere die Priester auslegen konnten. Auf solchen Anschauungen ist die Creuzer'sche Symbolik errichtet; auch Schelling hat diese Ansichten, wie alle diejenigen, welche möglichst in Harmonie mit der biblischen Tradition bleiben wollten. Gegen diese Ansicht wandte sich mit Recht schon Hegel, der in seiner Religionsphilosophie (I. 271) sagt: „Dass der Mensch in diesem ursprünglichen Zustande das höchste Wissen der Natur und Gottes gehabt, auf dem höchsten Standpunkt der Wissenschaft gestanden, ist eine thörichte Vorstellung, die sich auch historisch als ganz unbegründet erwiesen hat.“ In der That hat die historische Kritik solchen Hirngespinnsten, insbesondere dem eines ursprünglichen Monotheismus ein Ende gemacht. Aber Irrthümer sind nur ganz allmählich auszurotten, und immer wieder tauchten die Ansichten von einem ursprünglichen Monotheismus auf, und selbst Männer wie mein einstiger, hochverehrter Lehrer, Professor Welcker in Bonn, ging in seinen vortrefflichen mythologischen Forschungen davon aus, wobei ihn besonders die mythische Auffassung des Himmels als des Urvaters beeinflusste. Auch Max Müller schien sich solcher Ansicht zuzuneigen. Aber Keiner hat stärker als er in seinen Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion dagegen protestirt, und ich kann nicht umhin eine Stelle in denselben der verehrten Gesellschaft vorzulesen. Es heisst dort in der 6. Vorlesung über Henotheismus, Polytheismus, Monotheismus und Atheismus. S. 291. „Ich zweifle ob die alte Streitfrage, ob der Ursprung der Religion in Monotheismus oder Polytheismus

zu suchen sei, überhaupt von neuem angeregt worden wäre, gehörte sie nicht zu der ganzen mittelalterlichen Hinterlassenschaft, in der alle Religionen mit einer urweltlichen Offenbarung begannen, welche natürlich eine wahre und vollkommene, und demnach eine monotheistische Religion sein musste. Dieser urweltliche Monotheismus wurde dann, so hiess es, nur vom jüdischen Volke in seiner ursprünglichen Reinheit bewahrt, während alle andern Völker abtrünnig wurden, in Vielgötterei und Götzendienst versanken, woraus sie sich erst in einer späteren Zeit langsam wieder frei machten, bis sie sich endlich zu dem reineren Lichte eines religiösen oder philosophischen Monotheismus erhoben.

Man glaubt es kaum, wie viel Zeit dazu gehört, ehe solche rein aus der Luft oder aus den luftigen Gedanken sogenannter Gelehrten gegriffenen Themen wieder in das Nichts versinken, aus dem sie erstanden. Sie mögen noch so oft gründlich widerlegt worden sein, die besten Theologen und Philosophen mögen noch so oft öffentlich anerkannt haben, dass ihnen alle thatsächliche Grundlage mangelt, nichts destoweniger schiessen sie von Neuem empor, wo wir am wenigsten darauf gefasst sind, in Encyklopädien, Conversationslexika, und anderen Sammelwerken, aus dem die raschlebende Gegenwart ihre tägliche Weisheit schöpft; ja, was noch schlimmer ist, in Schulbüchern, welche dem Samen des Unkrauts mit so vollen Händen ausstreuen, dass er oft den guten Samen für immer überwuchert und erstickt."

Wie kommt nun Max Müller dazu, dass er trotz dieses starken Protestes gegen einen ursprünglichen Monotheismus einen Henotheismus (von εἷς, ἑνός einer, im Gegensatz zu μόνος, nur einer) einführt, aber auch nur, wohlgemerkt, als die ursprünglichste Form des religiösen Bewusstseins unter den Vedischen Jndern, und was verstand er darunter? Er fand, dass in den Vedischen Hymnen im Augenblick des Gebets, der Andacht, der Lobpreisung ein jeder der vielen Götter als eine wahre Gottheit, als höchstes, unumschränktes göttliches Wesen gefühlt werde, und dass diesem einen Gotte unter den Vielen die höchsten Prädikate beigelegt werden, als ob er der einzige und höchste sei, während doch im nächsten Augenblick einer der andern Götter im religiösen Gefühl ebenso aufgefasst werden konnte. Müller sah darin eine Phase der Entwickelung des religiösen Bewusstseins, welche nirgends unter so günstigen Bedingungen beobachtet werden könne als in den Veden, und er ist geneigt die Spuren eines solchen Henotheismus auch in Griechenland, Italien, selbst in Deutschland zu finden, während nach ihm der Polytheismus wesentlich eine höhere Form ist, weil in diesem die zahlreichen Götter bereits einen höchsten Gott untergeordnet sind. Nun hat Hartmann den Begriff Henotheismus begierig ergriffen, weil es doch etwas ganz Neues, den Meisten noch Unbekanntes ist. Aber

was macht er daraus? Er lässt unmittelbar nach dem religiösen Hund und dem Erwachen des religiösen Bewusstseins die Stufe des „naturalistischen Henotheismus“ eintreten, der dann zerfällt in „Polytheismus“, Animismus und Fetischismus, sich aber vergeistigt im Helenen- und Römerthum, bis er dann durch das Aegypter- und Parsenthum, durch Brahmismus und Buddhismus hindurch endlich zum Monotheismus im Judenthum wird. Nebenbei will ich bemerken, das auch das Wort „Animismus“ ein neues, apartes ist, welches von dem holländischen Gelehrten Tiele erfunden ist, und für ihn die früheste Stufe der Religion bildet. Er fasst darunter das, was man gewöhnlich Schamanenthum und Fetischismus nennt zusammen, welche beiden Religionsphänomene ich in meinem Vortrag als aus einer Verirrung des religiösen Triebes bei zurückgebliebenen und verkümmerten Völkern aufgefasst habe, die sicherlich nicht aus einer früher entwickelten Religion durch Verfall entstanden sind, wenigstens nicht aus dem Henotheismus. Um aber auf die Hartmann'sche Entwickelung des religiösen Bewusstseins zurückzukommen, so halte ich seine ganze dialectische Durchführung für ungeschichtlich, aus den bereits vorhin angeführten Gründen. Seine ganze Darstellung dient daher mehr die Sache zu verwirren als aufzuhellen. Es kann bei jedem der Culturvölker nur drei Stufen der religiösen Entwickelung geben, wie ich sie gefasst habe, als mythische Religion, Religion des Dogmas, und ethische Religion, auf welcher letzteren Stufe Sittlichkeit und Religiosität zur harmonischen Durchdringung, zum Gefühl des Einsseins mit dem Willen Gottes gelangt. Diese drei Stufen liegen in der religiösen Entwickelung bei jedem Volk, welches überhaupt sie alle erreicht hat, und auch im grossen Ganzen in der religiösen Entwickelung der Menschheit klar vor und lassen sich geschichtlich nachweisen. Das was Hartmann aus der religiösen Entwickelung macht, sind mehr Abstractionen als wirkliche Geschichte im Lichte der Philosophie.

Nicht Monotheismus und auch nicht Henotheismus ist das Ursprüngliche, sondern Polytheismus. Das ist auch Zeller's Ansicht in seiner lichtvollen Abhandlung über Ursprung und Wesen der Religion. Der einfache Naturmensch sieht die Welt oder das ihn umgebende Ganze nicht als eine Einheit an, sondern als eine Vielheit. Mit der weitern Entwickelung treten monotheistische Regungen auch in der Vielheit hervor, und so kann man allerdings den Henotheismus der Veden als eine Art Monotheismus des religiösen Gefühls fassen. Es ist der Henotheismus also eine spätere Phase; dem Henotheismus voraus liegt eine phantastische Form des Polytheismus, wie sie besonders durch die neuen Forschungen der comparativen Mythologie, die eines Kuhn's, Pott's, Schwarz, und anderer klar gelegt ist.

Wenn ich nun noch auf das Ende der religiösen Entwickelung

einen Blick werfe, so tritt uns zunächst die Frage nahe, wozu denn dieser ganze religiöse Process durch die am höchsten entwickelten Religionen hindurch diene. Die Antwort ergiebt sich aus den pessimistischen Principien, dass nämlich wie alle Stufen der Entwickelung auch die Religion schliesslich eine Illusion ist, welche dem Unbewussten vorgespiegelt wird, um zuletzt zu erkennen, dass Alles werthlos ist und nichts den hungrigen Willen befriedigen kann, sondern nur in der Auslöschung des Wollens die höchste Glückseligkeit liege, dass es überhaupt für den Menschen keine positive Erlösung, sondern nur eine negative gebe. Der religiöse Process ist also nur das Mittel für die Erlösung des Unbewussten von jener Daseinsqual in dem Weltprocess, in den es sich aus Dummheit gestürzt hat. Das Ende des religiösen Processes soll die Religion des Gottgeistes sein, die ebensowenig eine persönliche Fortdauer wie einen persönlichen Gott kennt und braucht. Die ganze Entwickelung ist nämlich die unbewusste Leistung des autonomen, autosoterischen Immanenzprincips, und sobald dieses als Gott Geist erkannt und begriffen ist, ist der religiöse Process principiell vollendet. Aber diese „autosoterische, autonome, kosmotragische Immanenz-Religion“ des absoluten Geistes ist ein Unding, ist gar keine Religion. Denn wie ist es möglich, dass überhaupt von einer Religion und deren subjectiven Erscheinungen, vom Gebet, Andacht, Hingebung, Glauben, Liebe zu Gott die Rede sein kann, überhaupt von einem religiösen Verhältniss, wenn „der absolute Geist eine nicht mehr von der menschlichen verschiedene eigene Persönlichkeit besitzt,“ und „das unpersönliche Eine in jeder der vielen gottmenschlichen Personen sich zur realen Persönlichkeit koncrescirt.“ Religion und religiöses Verhältniss ist überall nur denkbar, wenn Gottgeist die höchste Form des Geistes besitzt, wenn er persönlicher Geist ist, nur denkbar, wenn Gott nicht bloss immanent im endlichen Geiste ist, sondern als unendlicher persönlicher Geist über das Endliche, über die Welt erhaben ist. Nur bei einer richtigen Auffassung des Verhältnisses der Immanenz- und Transcendenz der göttlichen Persönlichkeit ist Religion denkbar. Zu einem bloss immanenten Göttlichen kann ich mir gar kein religiöses Verhältniss geben, weil ich mich nicht anbeten, religiös verehren u. s. w. kann. Und nun gar der Hartmanns'che Gott! Wie kann ich mir zu einem unbewussten, unpersönlichen Gott, der die Individuen benutzt, um durch sie sich von seiner Daseinsqual, in welche er sich aus Dummheit und Egoismus gestürzt hat, erlösen zu lassen, irgend ein Verhältniss geben, welches dem religiösen Bewusstsein, wie es im Menschen thatsächlich vorhanden ist, entspricht? Ein solcher Gott, wie ihn Hartmann durch Abstractionen gewonnen hat ist dem religiösen Gefühl der Menschen vollständig fremd und wird ihm ewig fremd bleiben, für einen solchen Gott kann kein Mensch Mitleid oder Liebe haben, sondern eher Ver-

achtung, und die Erlösung oder Nichterlösung eines solchen egoistischen, alogischen Gottes kann uns vollständig gleichgültig sein.

Da weitere Redner sich nicht meldeten, so erhielt Herr Lasson das Wort zur Schlusserklärung. Derselbe sagte:

Wenn meinen Ausführungen kein anderes Verdienst zukommt, so jedenfalls das, die eben vernommenen geistvollen Erörterungen veranlasst zu haben. Gestatten Sie mir, in möglichster Kürze einige Worte zu erwiedern.

Herr Frederichs hat vorwiegend das Hartmann'sche Buch selber in's Auge gefasst. Es ist nicht meine Absicht, Hartmann gegen die wider ihn erhobenen Vorwürfe zu verteidigen; nur das will ich bemerken, das es mir nicht so ausgemacht scheint, wie Herrn Frederichs, dass die metaphysische Grundlage der Philosophie des Unbewussten auch in dem besprochenen Werke von Hartmann eine entscheidende Rolle spiele. Vielmehr möchte Herr Frederichs Hartmann bei Gedanken festzuhalten gesucht haben, von denen dieser eher bemüht scheint sich allmählich zu befreien. Insbesondere ist es Hartmann Ernst mit der Religion wie er sie versteht, und keineswegs ist sie ihm eine Illusion, die dem Unbewussten bloss vorgespiegelt wird. Auch im übrigen weiss ich nicht, ob Hartmann überall seine Gedanken in der Form wiederfinden würde, die ihnen Herr Frederichs verliehen hat.

Herr Michelet sodann wendet sich wesentlich gegen den von mir erstatteten Bericht. Er thut es in sehr wenig verbindlichen Formen; indessen darauf kommt es für die Sache nicht an. Da der Herr Redner die Citate liebt, so möchte ich ihm das Citat zurufen: „Wie magst du deine Rednerei nur gleich so hitzig übertreiben!“ Es ist doch wohl kaum richtig. zu sagen, dass ich an Hartmann's Buch keinen guten Faden lasse oder über den Autor spotte u. dergl. Das Richtige ist vielmehr, dass ich an einem vorzüglichen Buche unter Anerkennung seiner grossen Vorzüge auch grosse Mängel nachzuweisen gemeint habe. In meiner gedrängten Uebersicht über die Geschichte der Religionsphilosophie habe ich allerdings nur von den Auffassungen der „formellen Seite der Religion“ gehandelt, erstens weil es nur darauf ankam, um den Standpunkt meines Autors zu charakterisieren, zweitens weil ich nur dies für Religionsphilosophie halte. Was Herr Michelet unter Religionsphilosophie versteht, eine Art von philosophischer Dogmatik, hat meiner Ansicht nach mit Religion gar nichts zu thun, sondern gehört in die Metaphysik. Die nach Hegel Gekommenen erwähne ich nicht, weil ich bei ihnen einen neuen Ansatz zur Ausbildung der Religionsphilosophie nicht zu finden glaube, nur Wiederholung früherer Ansichten. Meine Rechtsphilosophie bei Gelegenheit verteidigen zu wollen, ist mir natürlich nicht eingefallen. Die Ansicht, dass die Aufgabe der Philosophie ist, zu begreifen was wirklich ist, nicht vorzuzeichnen was sein soll, habe ich vertreten, so lange

ich überhaupt über Philosophie schreibe und spreche; es ist einfach ein Erbteil aus der Schule Hegel's. Uebrigens ist es ganz richtig, dass Hartmann's philosophische Dogmatik mit derjenigen des Herrn Michelet eine gewisse Verwandtschaft hat, die teils in gemeinsamen pantheistischen Neigungen, teils in einer Ueberspannung des Immanenzprincips ihre Erklärung findet.

Herr v. Kirchmann endlich ficht einen Strauss mit mir selber aus. Wenn er mir gleichsam vorwirft, dass ich trotz früher erhaltener Belehrung mich gleichwohl bis heute nicht gebessert habe, so muss ich leider erwiedern, dass ich schwerlich auch künftig in der von ihm gewünschten Weise mich bessern werde. Dazu ist die Verschiedenheit unserer Standpunkte zu gross und zu befestigt. Mein verehrter Gegner glaubt von einer Welt der Dinge umgeben zu sein, ich weiss mich von einer Welt der Gedanken umgeben und kenne keine andere Welt als diese. Dadurch wird es so überaus schwer uns zu verständigen und misslingt es meinem Gegner so oft, sich in meine Auffassungs- und Ausdrucksweise zu versetzen. Wir sprechen gleichsam zwei verschiedene Sprachen. Nicht überall hat deshalb Herr v. Kirchmann meine Aeusserungen richtig wiedergegeben, selbst wo er meine Worte anzuführen glaubt. Niemals habe ich die Vernunft als ein Vermögen, das jemand hätte, bezeichnet, sondern immer nur als eine Form des Producierens oder des Producierten. Ich finde Vernunft nach wiederholter ausdrücklicher Erklärung überall da, wo Eines in Vielem und Vieles unter einander widerspruchslos beisammen ist, und wo in Folge dessen die Merkmale der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit sich finden, also nicht blos in dem Denken, dem Wollen, der Phantasiethätigkeit des endlichen oder des absoluten Geistes, sondern auch in dem objectiv Seienden. Die Vernunft ist mir so wenig ein besonderes Vermögen, dass mir als vernünftiges Denken, Wollen, Anschauen jedesmal dasjenige gilt, was seinem Begriffe entspricht und worin deshalb alle vernünftigen Subjecte ihr Wesen in wahrheitsgemässem Ausdruck wiederfinden, wie in der wahren Erkenntniss, im sittlichen Thun, im künstlerischen Bilden. Ferner, ich halte das Thatsächliche nicht auch für das Wirkliche und unterscheide das Objective von beiden. Das Thatsächliche kann auch ein blos Zufälliges und Unwesentliches sein, das nicht wirklich genannt zu werden verdient, und objectiv wird etwas erst durch die Beziehung auf das Subject, welches dasselbe sich nicht willkürlich, sondern notwendig zum Objecte macht. Was meinen Begriff der Sittlichkeit anbetrifft, so denke ich nicht daran, den Menschen an die Sitte seines Volkes und seiner Zeit zu verweisen, sondern ich finde sie vielmehr in einem höchst schöpferischen innerlichen Producieren, das mit höchster Eigenthümlichkeit und persönlicher Virtuosität, in keine Form des Gesetzes fassbar, das im Menschen eingewurzelte Princip göttlichen Lebens ausdrückt. Sittlichkeit ist mir überhaupt kein

äusseres Handeln, sondern ein innerer Zustand. In Bezug auf die Religion gebe ich wohl zu, dass der Inhalt der christlichen Lehre von vielen nicht mehr festgehalten wird, keineswegs, dass er nicht mehr festgehalten werden **kann**. Die Meinung, dass die Abwendung von der Religion zunehmend sich steigere, scheint mir der augenscheinlichen Thatsache zu widerstreiten. Nie ist die Macht der Kirche eine grössere gewesen als heute, auch dem Staate gegenüber. Die Zeit, wo die Gläubigen, zur Sekte geworden, den Einfluss auf den Staat und die anderen menschlichen Gemeinschaften verlieren, ist augenscheinlich noch nicht eingetreten und wird offenbar niemals eintreten. Die Dogmen der christlichen Religion preiszugeben ist mir nie in den Sinn gekommen. Ich kann mir denken, dass weitere geschichtliche Entwicklung auch hier neubildend wirken wird; aber die fundamentalen Dogmen scheinen mir unvergängliche Wahrheit in religiösem Sinne zu sein. Nur das behaupte ich: es ist nicht die religiöse Anforderung, dass das Bekenntnis der Kirche auch zur Erkenntnis jedes Einzelnen in der Gemeinde werde im Sinne wissenschaftlicher Durchdringung desselben. Das hindert nicht, dass die Erkenntnis jedes Einzelnen durch das Bekenntnis auf's stärkste beeinflusst werde; an jedem einfältig Frommen lässt sich beobachten, wie im Fühlen, Vorstellen, Wollen das Bekenntnis die wesentlichste gestaltende Macht bildet. Dass die Religion eine Macht über das Subject ist, dass das Subject sich seine Religion nicht macht, sondern sie als ein fertiges Gebilde geschichtlich überkommt, das ist doch die offenbare Thatsache. Selbst der Freidenker ist in seinem Denken abhängig von aller Gedankenproduction vor ihm und um ihn, wie denn in jeder Beziehung jeder Mensch historisches Product seiner Vorwelt und Mitwelt ist. Wenn ich nun behaupte, dass die wesentliche Macht für die Gestaltung der Religion die Idee der Religion ist, wie sie im Begriffe der praktischen Vernunft enthalten ist, so ist ja damit gar nicht ausgeschlossen, dass die Religion zugleich durch die Menschen gebildet und gestaltet werde: die Menschen mit ihren Meinungen und Neigungen sind eben nur das Werkzeug, dessen sich die Idee bedient. Das mag meinetwegen nur als Hypothese gelten; jedenfalls ist es eine wohlbegründete Hypothese, ohne welche die Thatsachen nicht begreiflich wären. Denn in der Entwicklungsgeschichte der Religion zeigt sich ein consequenter vernünftiger Gang; dafür aber bietet die Zufälligkeit der menschlichen Meinungen und Neigungen keine genügende Erklärung; sie liesse als Resultat vielmehr die äusserste Willkür und Unvernunft erwarten. Der einzig triftige Erklärungsgrund scheint sich vielmehr in der bildenden Macht der Idee darzubieten, die über die Willkür der Menschen übergreift und sie in ihren Dienst zwingt, sofern die Menschen selbst zur Vernünftigkeit bestimmt sind. Die Ableitung aus dem Thun und Meinen der Individuen ist daher wohl an sich ganz richtig, aber

nicht ausreichend. Es ist darin mit der Religion nicht anders als mit der Sprache oder mit dem Recht. Die Erscheinung, dass eine Gemeinschaft von vielen Einzelnen wie die Kirche doch nicht von diesen Einzelnen begründet sein und unabhängig von den Einzelnen ein dauerndes und gesichertes Bestehen haben kann, ist den Juristen bekannt und vertraut unter dem Namen der moralischen Person; wie der Staat so wartet auch die Kirche nicht auf den guten Willen der Menschen um zu bestehen, sondern stützt sich auf die Natur der Sache, auf die „Logik der Thatsachen," wie man sagt. Die Kirche war von je, auch bei den Heiden vorhanden als Gemeinschaft religiösen Bildens, die den Einzelnen in ihren Dienst zwang; nur dass sie hier nicht deutlich abgesondert erscheint, sondern eng verflochten mit der Rechtsgemeinschaft des Staates und der Sittengemeinschaft der Gesellschaft. Die christliche Religion existierte als Kirche eigentlich schon seit der Werbung von Jüngern oder seit der Einsetzung des Abendmahls, mindestens aber seit dem ersten Pfingstfest; überhaupt kann Religion ihrem Begriffe nach nur als Kirche real sein. Niemals würde ich den Satz zulassen, dass die R e l i g i o n Vehikel des sittlichen Lebens sei, das ist vielmehr das D o g m a; niemals den Satz, dass die Religion ein Bekenntnis sei, nur dass zu ihr a u c h ein Bekenntnis gehöre. Warum soll man nicht die Religion als innere Form der Kirche bezeichnen können? Die Form ist dem Inhalt gegenüber ein Aeusseres; aber an dem Aeusseren lässt sich wieder ein Inneres und Aeusseres unterscheiden. Bei der Sprache unterscheidet man allgemein äussere, lautliche Sprachform und innere, gedankliche Sprachform, d. h. das gestaltende Princip der Bezeichnung. So ist die Verfassung, der Cultus u. s. w. die äussere Form der Religion; die sie gestaltende Auffassung des sittlichen Lebens, d. h. des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, ist die innere Form der Religion. Wenn ich sodann von innerer Ueberzeugung rede, so denke ich dabei ebensowenig an das bloss Theoretische wie bei dem Worte Vernunft. Es giebt sittliche Ueberzeugungen und ästhetische Ueberzeugungen, die durchaus nicht theoretischer Natur sind. Ueberzeugung ist überall da, wo ein Inhalt zum völlig gesicherten Besitz der Person geworden und mit ihr ganz verschmolzen ist. Ohne Ueberzeugung giebt es allerdings keinen Glauben, aber wohl ohne specificisch theoretische Ueberzeugung. Glaube ist nicht theoretische Annahme von Lehrsätzen, sondern eine Form des sittlichen Lebens. Deshalb hat auch die Naturwissenschaft mit dem Glauben gar keine Gemeinschaft und vermag ihn weder zu stützen noch zu untergraben; vor den Angriffen seitens der Naturwissenschaft wird sich die christliche Religion, sofern sie Religion und nicht Wissenschaft ist, in keinem Sinne zu fürchten haben. Gefahr für sie könnte nur eintreten, wenn das s i t t l i c h e Bewusstsein nicht mehr in ihr seinen Halt und seine Befriedigung, sich nicht mehr in ihr ausgedrückt

fände, wenn das Verhältnis zu Gott, wie es nach christlicher Auffassung ist, dem Gewissen derjenigen, die am meisten Erleuchtung und Gnade besitzen, nicht mehr entspräche, und diese Möglichkeit halte ich für ausgeschlossen. Herr v. Kirchmann scheint es schon als einen Widerspruch anzusehen, wenn zu einem Subject mehrere Prädicate gesetzt werden, offenbar mit Unrecht. Zucker ist ohne Widerspruch zugleich weiss und süss, Gold ebenso zugleich gelb und schwer. Warum soll die Religion nicht zugleich ein Verhältnis des endlichen Geistes zum absoluten Geiste, innere Form der Kirche, Ausdruck der praktischen Vernunft und Ausstrahlung des Absoluten sein können? Worin liegt hier der Widerspruch?

So wenig wie mein Gegner sich in meine Auffassungsweise versetzen kann, so wenig kann ich es in die seine. Wenn jemand denkt, die Negation komme nur im Denken, nicht im Seienden vor, so hebt er alle Denkbarkeit des Seienden auf; denn ohne die Negation geht das Denken nicht von Statten und kann dann also niemals das Seiende treffen. Ist die Negation nicht im Seienden, so auch nicht in unseren Denkweisen, die doch offenbar auch zum Seienden gehören. Dann ist also auch kein Unterschied zwischen meiner Denkweise und der meines Gegners; denn mit der Negation fällt doch sicher auch Unterschied, Gegensatz und Widerspruch fort; es ist also gar kein Grund für Herrn v. K. vorhanden, mich zu bekämpfen, wenn er im Seienden die Negation und den Unterschied leugnet. Ebenso soll Verhältnis ein inhaltleeres Wort sein; hätte ich also kein Verhältnis zu meiner Frau, meinen Mitbürgern, meinen Gläubigern, meinem Gegner? Mein Gegner eifert auch gegen die Anwendung des Begriffes der Erscheinung. Aber ohne den Gegensatz von Wesen und Erscheinung zu gebrauchen, lässt sich überhaupt nicht denken. Substanz und Accidenz, Grund und Folge, Ursache und Wirkung, Inhalt und Form, — in alledem ist der Gegensatz von Wesen und Erscheinung. Im Grunde wiederholt Herr v. K. mit seinen Beziehungsbegriffen, die im Seienden nicht angetroffen werden, nur die alte Kantische Lehre von der Unanwendbarkeit der Kategorien auf das an sich Seiende, und gerät damit in dieselben Undenkbarkeiten wie Kant. Wahrheit soll Uebereinstimmung des Wissens mit einem realen, wirklich daseienden Gegenstande sein; aber wie das Denken übereinkommen kann mit einem realen, daseienden Baume oder Stein, ist völlig unverständlich.

Bei dieser ganzen Controverse habe ich die Empfindung, als ob Herr v. K. von lauter energisch festgehaltenen dogmatischen Voraussetzungen ausgehe und als ob meine Ansicht ihm schon deshalb als falsch gelte, weil sie nicht die seine ist. Ich bin gern bereit, meine Ansichten preiszugeben, wenn mir nachgewiesen wird, dass sie die Erscheinungen nicht decken; denn nur weil sie mir die geeignetsten scheinen, um die erfahrungsmässige Wirklichkeit

aus einem Princip zu erklären, habe ich sie aufgestellt. Die Einwendungen meines Gegners vermögen mich deshalb nicht zu erschüttern, weil sie die gesicherten Thatsachen der Erfahrung nicht genügend beachten und weil sie aller Erfahrung über die innere und äussere Welt zum Trotze auf einem vorgefassten dogmatischen Standpunkte beharren, der es unmöglich macht, das Ziel des Erkennens zu erreichen: das *σαθήσεται τὰ φαινόμενα.*

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer)

